

مسألة الإله

ما الذي قاله المفكرون المشهورون من أفلاطون وحتى داوكينز عن الإله

تاليف
آندرو بيسن

ترجمة
محمد الفشتكي



آندرو بيسن

مسألة الإله

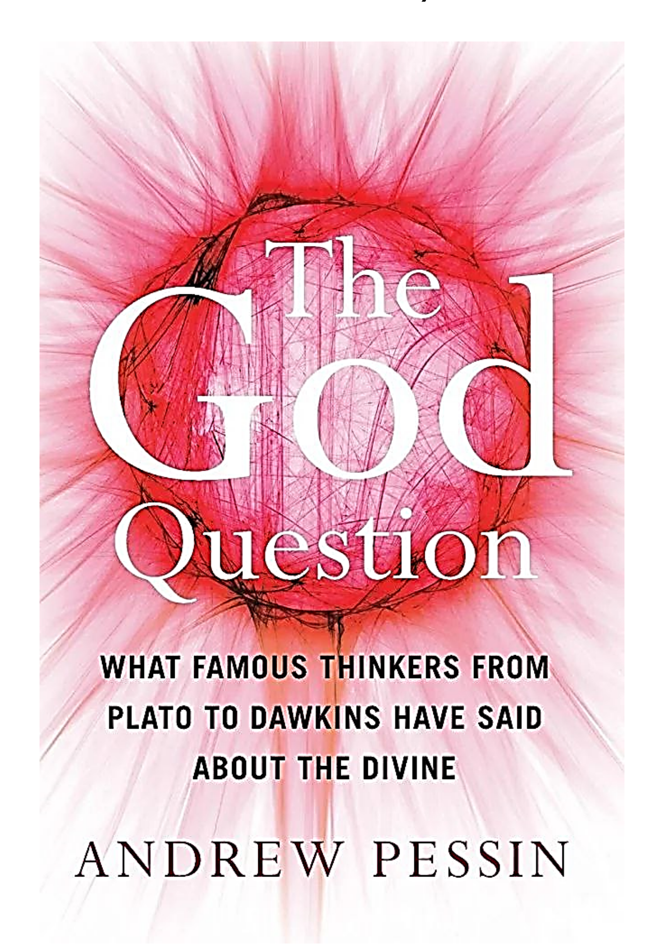
ما الذي قاله المفكِّرون المشهورون مِن أفلاطون وحتى داوكينز عن الإله

ترجمة
محمد الفشتكي



العنوان الأصلي للكتاب:

The God Question: What Famous Thinkers from Plato to Dawkins Have Said About the Divine, Andrew Pessin, 2009.



هذا الكتاب لـ إيتان Eitan، ونادافNadav ، وغابي Gaby

تمهيد

لقد سيّر الإيمان بالإله حياة الكثيرين ومات العديد لأجل ذلك أيضا عبر التاريخ الطويل والممتد حتى يومنا هذا. وفي الوقت نفسه، رفض عددٌ كبيرٌ من الناس وبشدة أي إيمان بالإله، وعبّروا عن ذلك بزخمٍ عامٍ متزايدٍ في الأعوام الأخيرة. ولكن للأسف وبنوع من المأساوية أيضًا، معظم الناس لم تكن لديهم فكرة واضحة عما يعيشون أو يموتون لأجله، أو يرفضونه. وذلك لأن امتلاك فكرة واضحة عن ماهية الإيمان بالألوهية يتطلب امتلاك فكرة واضحة عما يُفترض على الإله أن يكونه، وامتلاك فكرة واضحة عما يفترض على الإله أن يكونه بدوره يتطلب القيام بالقليل من التفكير - تفكير فلسفي.

للأسف، «العقل» و«المنطق» لم يكونا حاضرين دائمًا في هذه النزاعات الجارية. ولكن لحسن الحظ، ظهرا في بعض الأحيان، على الأقل ومع ظهورهما وُلدت أفكارٌ عميقة ومهمة تم الدفاع عنها من جميع الجهات. يتضح، بشكلٍ غير مفاجئٍ، أن التوحيد -الإيمان بوجود الإله الواحد- هو أكثر تعقيدًا مما يمكن توقعه، لكن ومع ذلك فإن الإلحاد الذي يعدّ رفضًا لهذا الشكل من الإيمان يقع على نفس الدرجة من التعقيد.

سيطلعكم هذا الكتاب على هذه الأفكار ويساعدكم في تطوير فكرة أوضح عما يفترض أن يكونه الإله. سيأخذكم عبر ما قاله أشهر المفكرين عن الإله: عن طبيعته، وسماته، وشخصيته وعن نشاطاته المزعومة (من ضمنها خلق العالم ومواصلة العمل في إطاره)، عن خطته للخلق (إن وجدت)، وإلى ما هنالك.

أيضًا سيأخذكم عبر ما قاله بعض هؤلاء المفكرين عن كيفية إثبات وجود الإله، أو عدم إثبات ذلك، أو حتى إذا كان يندرج في صف الأمور التي يمكن إثباتها أو دحضها، يتضح أيضًا، أن التفكير عما يفترض أن يكونه الإله وفيما إذا كان ذلك النوع من الوجود ممكنًا، سوف يقود إلى التفكير بكثيرٍ من الأشياء الأخرى المثيرة والمهمة: حول إذا ما كنا نمتلك إرادةً حرة، حول طبيعة الأخلاق، العلاقة بين الدين والعلم، وهل الوقت حقيقي... وأمور كهذه. وبالتالي إذا كنت بصدد تكوين فكرتك عن الإله، أو أنك مهتمٌ فقط بارتباط فكرة الإله بمجموعة أخرى من الأفكار المهمة، إذًا هذا الكتاب من أجلك.

لا يوجد وقت أفضل من الآن للقيام بهذا المشروع. حيث أننا الآن في القرن الواحد والعشرين على مفترق طرقٍ بالغ الأهمية. إن الإيمان بالإله -أو الأشكال المتنوعة لهذا الإيمان- هو في قلب صراعات عالمية كبرى، وفي

الغرب يبقى في مرمى روح عامة من الاستنكار المتزايد. هل يُعقل في النهاية، تطوير تصورٍ مُرضٍ ومتماسكٍ عن الإله؟ هل هناك مفهومٌ عن الإله يمكن أن يدرك قيمة المنطق والعلم التي يشيد بها الملحدون، في حين يبقى قريبًا بما يكفي من التصور التقليدي عن الإله، بحيث يبدو مستمرًا معه؟ والأكثر أهمية، هل يمكن لأي تصور عن الإله أن يصبح في النهاية مقبولًا لدى المجتمعات المختلفة عالميًّا وثقافيًّا وسياسيًّا (من الديانات الغربية الأساسية) التي تعتبر نفسها موحدة؟ على مر خمسة وعشرين قرنًا قال المفكرون المشهورون الكثير من الأشياء المتنوعة والمذهلة عن الإله. في مكان ما هناك، في مكان ما، هل هناك المصادر التي تشكِّل تصورًا عن الإله يُرضي جميع الأطراف العاقلة -الملحدين والموحدين على حد سواء- ومن هؤلاء اليهود والمسيحيون والمسلمون؟

هذه أسئلة فلسفية، مهمة وعميقة كما تبدو، وهناك طريقة واحدة للإجابة عليها: دعونا نرى ما الذي قاله المفكرون المشهورون عن الإله.

شكر وتقدير

للمقترحات المفيدة، الصغيرة كانت أم الكبيرة، أشكر زملائي في جامعة كونيكتيكت... لاري فوغل Larry Vogel، كريستين بيفيفيركورن Kristin Pfefferkorn، ديريك تورنر Derek Turner، وسيمون فيلدمان Simon Feldman. أيضًا أود شكر مايك هاربلي Mike Harpleyفي منشورات وان ورلد. والأهم أود شكر زوجتي؛ غابرييلا روثمان Gabriella Rothman، التي دائمًا ما كانت اقتراحاتها بطريقة ما واسعة وصحيحة. وأخص بالشكر روز تالبرت Rose Talbert، للتحري الذي لا غنًى عنه على الإنترنت.

الجزء الأول:

الفلسفة قبل الميلاد

أفلاطون - شيشرون

مقدمة الجزء الأول

سوف نبدأ من المنتصف، في القرن الخامس قبل الميلاد، وهو ما يمثل تقريبًا منتصف الفترة بين الممالك اليهودية القديمة عندما حكم داوود وسليمان (في القرن العاشر قبل الميلاد) وبين مولد يسوع المسيح بعد عشرة قرون طويلة، وفقط قليلًا إلى الغرب من موقع كلا الحدثين عبر البحر المتوسط.

يُبنى الكثير أحيانا على العلاقة بين (القدس) و(أثينا)، فالأولى حيث بدأت العقيدة الغربية بشكلٍ رمزي، والأخيرة حيث نشأت الفلسفة الغربية بشكل حقيقي، وهنا سوف نبدأ مع الفلاسفة الإغريق العظماء، أفلاطون (427 - 347 قبل الميلاد)، وتلميذه الأشهر أرسطو (382 - 322 قبل الميلاد).

هذا الكتاب بأكمله هو حول تلك العلاقة، حيث قدمت العقائد الغربية من اليهودية، المسيحية، والإسلام[1] للعالم فكرة التوحيد -أنه يوجد إلهٌ واحدٌ فقط- وقد أمضت الفلسفة الغربية بعد ذلك ثلاثة آلاف عام محاولة تحديد ما يعنيه ذلك بالضبط، وما إذا كان ذلك منطقيًّا وكيف يمكن تصديق ذلك.

فمن جهة كثيرًا ما بدت هذه العلاقة وثيقةً جدًّا، حيث أن بعضا من أعظم الفلاسفة على مر العصور كانوا أيضا أعظم المدافعين والشارحين لعقيدتهم، ومن جهة أخرى كثيرا ما كانت هذه العلاقة غير مريحة أيضا، حيث يميل الفلاسفة إلى تفسير النصوص المقدسة الخاصة بهم بناء على وجهة نظرهم -الكتاب المقدس العبري (أو العهد القديم) والعهد الجديد المسيحي وقرآن المسلمين- وهي تختلف بشكل كبير عن التفسيرات التي تدعمها السلطات الدينية. بعض الفلاسفة أُحرقت كتبهم، وبعض الفلاسفة أُحرقوا هم أنفسهم مربوطين إلى وتد.

دعونا نبدأ من البداية.

على الرغم من أن الفلسفة الغربية بدأت في بلاد الإغريق، إلا أن الإغريق أنفسهم لم يكونوا من معتنقي «العقيدة الغربية»، لقد كانوا وثنيين مشركين، يؤمنون بوجود العديد من الآلهة.

ومع ذلك تشير كتابات كل من (أفلاطون) و(أرسطو) بوضوح إلى شيء يشبه الإله الأوحد، رغم أنهما قد عبرا عن آرائهما بكلماتهما الخاصة ودون الغوص في التفاصيل الإيديولوجية للديانات التوحيدية الثلاث العظمى[2].

فمثلا يتحدث (أفلاطون) عن «الصانع الإلهي» بينما يتحدث (أرسطو) عن السرمدي غير المتغير «المحرك غير المتحرك»، وهذه لغةٌ لن تجدها أبدًا في

الكتاب المقدس العبري أو العهد الجديد أو القرآن.

وهذا يثير بطبيعة الحال مسألة ما إذا كانت الكينونة الأسمى التي وصفها الإغريق هي نفسها «إله» الديانات الغربية.

حسنٌ، ربما لا، ولكن من ناحيةٍ أخرى فإنه يمكن العثور على أفكار أفلاطون بين كتابات الموحدين من أتباع الديانات الثلاث الرئيسة في الألف الأولى بعد الميلاد. وكما سنرى في الجزء الثاني، فإن أفكار (أرسطو) قد تم دمجها في نهاية المطاف من قبل كبار مفكري العصور الوسطى في معتقداتهم الخاصة بالإله، والتي أصبحت بدورها فيما بعد المفاهيم المسيطرة على نظرة دياناتهم إلى «الإله» الخاص بها حتى العصور الحديثة.

إذًا على الرغم من أن كليهما لم يكن موحدًا بمعنى قبول دين توحيدي غربي تقليدي، فإنه يمكن القول بأن أفكارهما وفرت الأساس لفكرة الإله التقليدية لدى الموحدين.

أو على الأقل، يمكن لتلك الأفكار أن تكون قد قامت بتوفير ذلك الأساس إذا كان هناك حتى شيء مثل «الـ» فكرة التقليدية للإله لدى الموحدين -كأن يكون هناك مفهوم وحيد لإله مشترك بين جميع المفكرين المتدينين- وكما سنرى خلال الكتاب فإن الأمر لا يبدو كذلك.

وبالإضافة إلى السؤال عما إذا كانت الكينونة الأسمى لدى الإغريق هي نفس الإله الغربي، فإننا نستطيع أن نسأل أيضا أثناء ذلك ما إذا كان إله الكتاب المقدس العبري هو نفس إله العهد الجديد، وعما إذا كان هو نفس الله الموجود في القرآن. وأيضا نستطيع أن نسأل هل إله البروتستانتية هو نفسه إله الكاثوليكية. وأيضا ما إذا كانت كل طائفة في ديانة معينة لها نفس إله الطائفة الأخرى، وهلم جرا.

وهذه الأسئلة بحد ذاتها هي أسئلة فلسفية، ومادة الكتاب سوف توفر على الأقل اللبنات الأولية لإجابات بعض هذه الأسئلة.

سنرى هنا في الجزء الأول، التصور القديم للإلوهية، الذي توصل إلى الأساس الذي بنى عليه الفلاسفة الموحدون تصوراتهم فيما بعد. وكما سنرى المداخلات الأولى في المناظرات التي استمرت قرونًا، حرفيًّا، حتى أيامنا هذه: حول العلاقة الدقيقة بين الإله والفضيلة، وما إذا كان يمكن التوفيق بين الإرادة الحرة للإنسان ومعرفة الإله المسبقة لأفعالنا.

وهذه النقطة الأخيرة تم تقديمها من قبل رجل الدولة الروماني العظيم والخطيب شيشرون (106 - 43 ق.م.)، والذي لا يعود إليه الفضل فقط في تعريف الرومان القدماء بالمدارس الرئيسية للفلسفة الإغريقية، بل لكتاباته

النثرية الجميلة والأنيقة باللاتينية مع تطوير كتابة الرسائل المصقولة، وهو ربما فن متلاشٍ هذه الأيام.

1

أفلاطون (427 - 347 ق.م.)[3]

Plato (427-347 B.C.E.)

الحِرَفيُّ الإلهي

كيف صنع «الإله» العالم؟

يعتقد أفلاطون أنه لتحديد أفضل صيغة لمنظومة سياسية للبشر، فيجب علينا أولا فهم الطبيعة البشرية، وذلك بدوره يتطلب منا أن نفهم الطبيعة بشكل عام. وهذا بدوره يتطلب أن نفهم كيف انبثق العالم ككلٍ للوجود.

دعونا نبدأ بالتمييز بين ما هو سرمدي وما هو زمني. فعندما ننظر حولنا نرى أن كل شيء مؤقت، مستمر في التغير: الماء يتدفق، الفصول تتغير، المخلوقات تولد، تنمو، ثم تموت. هذا هو الزمني.

ولكن بعض الأشياء لا تتغير أبدا: الدائرة ستبقى مستديرة دائما، وسيبقى 2+3=5 صحيحا بشكل دائم.

وعلى الرغم من أن فردا معينا قد يتغير نسبة إلى الخصائص المختلفة التي قد يملكها وإلى أي درجة، ولكن الخصائص في حد ذاتها غير متغيرة.

إن (سقراط) الإنسان قد يتغير، ولكن (يعتقد أفلاطون) أن ما يجعله إنسانًا لا يتغير أبدًا. ومع مرور الوقت قد يصبح (سقراط) أقل أو أكثر فضيلة، قد يزداد طولًا أو قد يَقصر -بل حتى عندما يصاب بالغيبوبة أو يموت فإنه يفقد وجوده كإنسان- ولكن الفضيلة بحد ذاتها، الارتفاع، والإنسانية، هي أشياء لا تتغير.

والآن إن ما هو سرمدي لا يحتاج إلى سببٍ أو صانعٍ، لأنه كان موجودًا على الدوام. ولكن الزمني يحتاج، لأنه يأتي ويذهب، وكل تغييرٍ يتطلب تفسيرًا.

وبما أن العالَم زمنيٌّ، إذًا لا بد أن يكون له صانع، والذي يمكننا أن ندعوه «الإله». وإذا كان عمل أي صانع يجب أن يكون متقنًا، من ناحيةٍ أخرى، فيجب ألا يكون فوضويًّا أو عشوائيًّا، بل يجب أن يكون مدروسًا ومقصودًا ومنظمًا. يظهر العالم الزمني المتغير باستمرار على أنه يتسم بالفوضوية. ومن ناحية أخرى إذا كان يجب أن تكون هناك أي قيمة فيه على الإطلاق، فيجب أن تكون بحكم أنه صُمِّمَ على غرار شيءٍ سرمديٍّ.

ويمكن أن نشير لهذه السرمديات، الموجودات غير المصنوعة -الدائرة، الأرقام، الإنسانية، الفضيلة، إلخ- بالصور، وإذا كان يجب أن تكون حِرَفيَّة الإله جيدة بقدر ما هو جيد (على الأقل بقدر ما هو ممكن)، فيجب أن يكون قد شكّل خلقه الزمني على مثال هذه الموجودات السرمدية.

لذلك كما تمثال السرير هو مثل نموذج سرير حقيقي، فإن السرير الحقيقي نفسه هو نموذج للصورة السرمدية من السرير. وكما أن الإنسان الحِرَفي يملك صورة السرير في ذهنه وهو يصمم السرير الحقيقي، فإنه بالمثل، صمم الإله الأشياء الزمنية الموجودة في هذا العالم بناء على الصورة السرمدية لهذه الأشياء.

ولكن بالطبع لا يمكن للمرء أن يفرض أشكالًا من لا شيء، كما أنه لا يستطيع أن يبني سريرًا من دون مواد، يجب أن يكون هناك مادةٌ ما أو مواد بناء يعمل بها أو عليها. فكما يمكن أن يقوم الحِرَفي بأخذ بعض الأخشاب ويصنعها على شكل سرير، كذلك فإن الإله الذي تَصورَه أفلاطون أخذ مادة العالم التي في حالة فوضى وطبق عليها الصور، وبالتالي فقد نظمها. لقد صنع البشر والخيول والحجارة، وكل شيء آخر، وذلك بتطبيق صورة البشر، وصورة الخيل وصورة الحجارة بالتتالي على مادة العالم.

إذًا إن عالمنا بالفعل قد صُنع بواسطة الإله، يصرح أفلاطون بذلك، لكن مثله مثل أي حِرَفيٍّ صنعه من صور ومادة كانت متاحة له بالفعل. فهذه الأشياء نفسها ببساطة كانت دومًا موجودة.

فصولٌ ذات صلة

6 أوغسطين، 9 سعديا، 11، 12 ابن سينا، 14 الغزالي، 16 ابن رشد، 66 وايتهيد، 71 هيدجر

أفلاطون (427 - 347 ق.م.)

افعل الصواب - أيًّا كان ما يعنيه ذلك

هل حقًا تستند الأخلاق إلى الإله؟

كثيرًا ما يرى المفكرون المتدينون أن هناك صلة هامة بين الأخلاق -أفعالها صحيحة وخاطئة- والإله. ولكن ما هي تلك الصلة تماما؟ للإجابة على ذلك يحاول أفلاطون أن يكون أكثر وضوحًا فيما يتعلق بالأخلاق نفسها.

إذا سألت أحدهم ما هو «الصواب الأخلاقي»، يمكن أن يقدم بعض الأمثلة عن الأفعال الصحيحة وربما عن أفعالٍ خاطئةٍ أيضًا. يتفقه الكثيرون بأن الجريمة هي فعلٌ خاطئ وأن السعي لتحقيق العدالة هو فعلٌ صحيح. ولكن مجرد الإشارة إلى تلك الأمثلة لن يجعلنا نحصل على ما نريد. إن ما نريده هو التعريف الدقيق أو جوهر الصواب، الشيء الذي تتشاركه كل الأفعال الصائبة وتفتقر له كل الأفعال الخاطئة.

والآن إن جميع معاصري (أفلاطون) كانوا مشركين، يؤمنون بوجود العديد من الآلهة (مثل زيوس، بوسايدن، أثينا، وآخرين) وعند سؤالهم عن طبيعة الأخلاق أجاب أحدهم بهذه الطريقة: إن الصواب هو الشيء المحبب إلى الآلهة، والخطأ هو المكروه بالنسبة لها. على الرغم من أن هذا يبدو كتعريف، ولكن لدينا مشكلة: فالآلهة في زمانها، كالبشر تمامًا، كانت تتخاصم فيما بينها باستمرار حول كل شيء، بما فيها الأخلاق. فأي فعل معين على سبيل المثال، قد تحبه بعض الآلهة بينما تكرهه آلهةٌ أخرى.

وهكذا فإن فعلًا معينًا في نفس الوقت محببٌ بالنسبة لإلهٍ ومكروهٌ من إله آخر، وحسب التعريف فإن هذا يعني أن هذا الفعل جيد وسيء في نفس الوقت. وبالتأكيد فإن ذلك لا يمكن أن يكون صحيحًا.

بالإيمان فقط بإله واحد «الإله»، فإن الموحدين قد يتمكنون من تجنب هذه المشكلة: فبالنسبة لأي فعل معين فإنه يُفترض بأن يشعر «الإله» فقط إما بالحب أو بالكره، ولكن ليس الاثنين معا. وهنا سوف تبرز مشكلة أخرى. إذا كان الصواب هو «ما يحبه الإله»، فإننا لن نستطيع أن نعرف بالنسبة لأي فعل إذا كان صائبًا أم خاطئًا إلا إذا عرفنا ما يحب الإله وما يكره -وإن لم تكن على صلة بالوحي من الإله فإنك لا تملك طريقة لمعرفة ذلك- وستصبح الأخلاق غير معروفة بالنسبة لنا.

ولا يزال هناك مشكلة أعمق من ذلك. فحتى لو أننا بطريقة ما تعلمنا قائمة كاملة بالأفعال التي يحبها الإله والأفعال التي يكرهها، فإننا ما نزال لا نملك التعريف الصحيح للصواب. لكي نفهم السؤال بشكل أفضل: هل الصواب محببٌ للإله لأنه صوابٌ، أو هل هو صوابٌ لأنه محببٌ ببساطة؟

دعونا نفترض أن الإجابة على السؤال السابق هي: الفعل الصائب محببٌ لأنه صواب. ولكن هذا يعني أن الصوابية تأتي «قبل» المحبة وإذا جاز لنا القول: أي لهذا السبب فإن هذا الفعل محببٌ من قِبل الإله.

وهذا يعني أن الفعل هو صائب «بحد ذاته» بمعزل عن محبة الإله له. ولكن عندها ما الذي يجعل هذا الفعل صائبًا؟ لا نملك أي فكرة، ما زلنا نفتقر إلى تعريف الصوابية.

وهذا ينتقل بنا إلى الجواب الآخر: الفعل صائب لأنه محبب إلى الإله. وهذا يعني ببساطة أن الصوابية تتمثل في حقيقة أن هذا الفعل محبب. وربما يعطينا ذلك تعريفا، ولكنه بالتأكيد ليس التعريف الصحيح. لأنه وعلى نحو محتمل فإن أي إله يستحق الإيمان به لا يمكن أن يكون اعتباطيا. فهو لا يحب بعض الأفعال ويكره أخرى بشكل عشوائي. لا بد أن يكون هناك سبب لكي يحب الأفعال اللطيفة والعادلة ويكره الشريرة منها مثل القتل والسرقة. وما هو هذا السبب إذا لم يكن أن الأفعال الأولى هي صحيحة أخلاقيا والتالية ليست كذلك؟ ولكن هذا يعيدنا إلى الجواب الأول، ومشاكله.

إذًا، ما هي العلاقة بين الإله والأخلاق، تبعًا لأفلاطون؟ لا شك في أن الإله يحب الأعمال الصائبة ولكن هذا لا يخبرنا أي شيء عن صوابيتها مم تتمثل - ولكنه يشير ضمنا إلى أن صوابية تلك الأفعال مستقلة في نهاية الأمر عن الإله. فالأخلاق في نهاية المطاف لا تستمد وجودها من الإله.

فصولٌ ذات صلة

81 مافروديس، 89 دينيت

أرسطو (322 - 382 ق.م.)[4]

Aristotle (322-382 B.C.E.)

المحرك غير المتحرك

إنَّ وجود الحركة في العالم يُثبت وجود الإله

إن العالم موجودٌ دائمًا، وسيبقى كذلك. أو نحو ذلك يتكلم (أرسطو).

لا يمكن أن يكون للزمن نفسه بداية أو نهاية. لأنه لو كان هذا ممكنا، فإننا سوف نسأل ماذا كان يحدث قبل بداية الزمن، أو ماذا سيحدث بعد انتهائه - وهذا الحدث أصلًا يتطلب وجود الزمن. ولكن الزمن هو مجرد ظاهرة من ظواهر الحركة: على سبيل المثال قيمة اليوم من الزمن تعادل حركة الشمس حول الأرض. وإذا كان الزمن موجودًا دائمًا وسيبقى كذلك، والزمن هو ظاهرة من ظواهر الحركة، فإن الحركة موجودة دائما وستبقى كذلك، ولا يمكن أن يكون هناك حركة دون وجود أشياء متحركة. ولهذا فلا بد من وجود أشياء في العالم.

والآن إن الحركات المعينة لا تحدث بشكل عشوائي أو لسبب غامض. فلا يوجد شيء يتحرك من غير وجود شيء آخر يحركه. ولكن هذا الشيء الذي يسبب الحركة يجب أن يكون في حد ذاته في حركة حتى يكون قادرا على أن يسبب الحركة: على سبيل المثال، يتم تحريك صخرة بواسطة عصا متحركة، والتي بدورها تتحرك بواسطة يد متحركة. ولكن مثل هذا التسلسل[5] لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية. ولنفترض أنه لدينا تسلسل لا نهائي من المحركات. فما الذي يفسر كل حركتهم؟ إنه من المغري أن نقول إن (أ) يتحرك بواسطة (ب) وإن (ب) يتحرك بواسطة (ج)، وهكذا. ولكن هذا لا ينجح. لأن جميع التحركات تحدث في نفس الوقت، كما يرينا مثال الصخرة -العصا- اليد. ولكن بعد ذلك المجموعة كلها عبارة عن شيء واحد متحرك، الـ أ-ب-ج-إلخ.. جسمٌ واحدٌ مؤلف من أجسامٍ أصغر. ولن يوجد أي تفسير يوضح لماذا هذه المجموعة المركبة، التي تتحرك بحركة واحدة تفعل ما تفعله. وإذا كان يجب أن يكون هناك أي حركة على الإطلاق، عندها، يجب أن ينتهي هذا التسلسل: لا بد أن يكون هناك شيء يحرك الأشياء الأخرى دون أن يكون هو متحركًا - محرك غير متحرك.

عند هذه النقطة يعتقد (أرسطو) أن المادة سلبية بحتة بطبيعتها، أي أن المادة لا تستطيع تحريك مادة أخرى، حيثما تم تحريك المادة، إذًا، يجب أن يكون هناك في نهاية المطاف نوعٌ من الذات أو العقل هو الذي يحركها.

وهكذا فحيثما وُجدت حركة سرمدية، كما هي الحال في الكواكب والنجوم التي تطوق الأرض بشكل مستمر، فهو يعتقد بوجود عقول سرمدية تولد تلك الحركة. ولكن ما الذي يحرك تلك الذوات أو العقول، إذا جاز لنا القول، لكي تستطيع تحريك المادة؟ «تتحرك» العقول نفسها عن طريق تأمل غاياتها، عن طريق موضوعات أفكارها. إذًا أينما يوجد حركة، فهناك عقل ما يتحرك بحكم تأمله لشيء ما.

ولكن إذا كانت هذه العقول نفسها تتحرك لتكون فاعلة، حتى ولو كان ذلك بواسطة التأمل، فعندها ما زلنا لم نجد المحرك غير المتحرك.

إن ما تسعى إليه كل العقول في النهاية هي ما يتم فهمه على أنه الخير. يتم تحريك البشر عن طريق ما يظنون أنه سوف يجعلهم سعداء. وغالبا (للأسف) يهدفون للنجاح المادي بدلا من الفضيلة الفكرية والأخلاقية. ولكن يتم تحريك العقول الأسمى مثل العقول السرمدية التي تحرك الكواكب والنجوم بواسطة الخير الأسمى. ولا يوجد خيرٌ أسمى من الإله. فهي تسعى لتشابه الإله قدر الإمكان. وهكذا هي تتحرك بواسطة الإله - وهكذا في نهاية المطاف فإن الإله هو محرك كل المحركات في العالم.

ولكن لا شيء يحرك الإله.

العقل الأسمى يجب أن يتأمل في الخير الأسمى. لذلك فإن الإله يتأمل بشكل سرمدي ذاته فقط، لأن أي أمر آخر للتأمل هو دونه. ولذلك فلا شيء يحرك الإله. بينما الإله الغارق في تأمل نفسه يحرك كل شيء آخر.

وبالتالي يخلص (أرسطو) إلى أنه أينما وكلما وُجدت حركة فهناك يوجد الإله. وإذا كان العالم ومازال موجودًا دائمًا، وسيبقى كذلك، وكان وما زال وسيبقى في حالة حركة، إذًا فكذلك الإله كان وما زال وسيبقى موجودًا.

وهكذا فإن وجود الحركة يُثبت وجود الإله.

فصولٌ ذات صلة

66 وايتهيد، 71 هيدجر

شيشرون (43 - 106 ق.م.)[6]

Cicero (106-43 B.C.E.)

ثمن الحرية

حتى الإله لا يستطيع أن يعرف ماذا سنفعل بمحض إراداتنا تاليًا

مَن هذا الذي لا يريد أن يعرف المستقبل؟ فكر بالأخطاء التي يمكنك تجنبها، الأحلام التي يمكنك تحقيقها، الأرباح التي يمكنك جنيها! ستجد كثيرا من الأشخاص يريدون منك أن تصدق أنهم يستطيعون معرفة المستقبل، من خلال التنجيم، قراءة الكف، تفسير الأحلام، وأمور كهذه. وفي الواقع بطبيعة الحال هؤلاء الناس أكثر اهتماما بأموالك منك بالحقيقة. ووفقا لـ(شيشرون)، فعندما يتعلق الأمر بمعرفة المستقبل (أو الاستبصار)، فحتى الإله نفسه ليس مجهزا أكثر من السيدة كونديسا في متجرها الصغير وراء المخبز.

لماذا؟ لأن فكرة أن الإله عنده معرفة مسبقة لها نتائج مقلقة للغاية: فعندها من المستحيل للإنسان أن يملك حرية الإرادة. وفكرة أن نفقد حرية الإرادة هي أمرٌ من الصعب القبول به.

فلنفترض أن الإله يعرف كل الأحداث بشكلٍ مسبق. وبما أن الإله لا يمكن أن يخطئ، فمهما عرف عن المستقبل فلا بد أن يتحقق. ولكن لا يمكن ضمان حدوث أي شيء إلا إذا حدث بشكل حتمي عن طريق شيء سابق له. فإذا كان صحيحًا حقًّا أن حدثًا ما سوف يحدث، فهذا يقتضي أن هناك حدثًا سابقًا له مباشرةً سيحدث كي يسبب تحقق الحدث الأول. ولكن عندها إذا كان الحدث السابق مضمونًا حدوثه فبالتالي يجب أن يكون صحيحًا أن هناك أيضًا حدثًا سابقًا له يجب أن يحدث كي يسببه، وهكذا دواليك.

إذا كان الإله يعلم مسبقا جميع الأحداث، عندها، كل الأحداث يجب أن تسببها أحداث سابقة لها بدورها، وهذه بدورها يجب أن تكون لها أحداث سابقة كي تسببها وهلم جرا. ولكن عندها سوف يكون كل ما يحدث مقدرا له أن يحدث وبالتالي حتمي الحدوث. أي أن خيارات وأفعال البشر هي أحداثٌ

مثل غيرها. وإذا كانت هذه أيضا مُقدَّرة وحتميَّة، فعندها سوف نفقد حرية خيارنا وأفعالنا.

فإذا كان الإله يعرف المستقبل، هذا يعنى أننا لا نملك إرادةً حرة.

فكر بما سوف يعنيه ذلك! لنفترض أنك أردت أن تقوم بفعل خير، مثلا مساعدة غريب في ضائقة. إذا كان خيارك ناجما عن أحداث سابقة له، أحداث لا تملك أي سيطرة عليها، فعندها أنت حقا لا تملك سيطرةً على خيارك. لكن عندها لا يوجد أي سبب لإعطائك أي فضل أخلاقي لعملك هذا، كونك لم تمتلك في نهاية المطاف حرية القيام بهذا الخيار.

وبنفس المنطق لا يمكننا بعد الآن لوم الأشرار على أفعالهم السيئة، مثل القتل والسرقة، بما أنهم سوف لن يكونوا مسيطرين على سلوكهم أكثر مما كنت أنت. من هنا نستنتج أن كل الثناء واللوم، كل الاستحسان والتأنيب، كل التشريف والمكافآت على الأعمال الصالحة وكل العقوبات على الأعمال السيئة، ليست مبررة، يا له من وضع كارثي! طامَّةٌ حقيقية لإمكانية إقامة مجتمع بشري.

حسنٌ، هناك طريقة لتجنب ذلك حسب اعتقاد (شيشرون). هذه الكارثة ستحدث فقط إذا تمسكنا بقولنا إن الإله يعلم المستقبل. وبما أنه ببساطة من غير المعقول اعتبار أن البشر غير مسيطرين على أفعالهم، وعندها ليس هناك مغزىً من ثناء ولا لوم، وهذا يعني باختصار فقدان حرية الإرادة، بالتالي يجب علينا بدلًا عن ذلك أن ننكر معرفة الإله المسبقة لأفعالنا.

وعلى نحوٍ لا يمكن إنكاره فإن ذلك قد ينتقص من صورة الإله لدينا إلى حد ما.

بيد أن هذا هو ثمن الحرية.

فصولٌ ذات صلة

5 أوغسطين، 8 بوثيوس، 24 سكوتوس، 27 الأوكامي، 29 مولينا

الجزء الثاني:

فلسفة العصور الوسطى:

أوغسطين – سواريز

مقدمة الجزء الثاني

إن وصف «من العصور الوسطى» مشتق من الكلمتين اللاتينيتين ميديوم (الأوسط) وإيفيوم (العصر)، أو «العصر الأوسط» وتمت صياغته في القرن الخامس عشر ليدل على ما كان يُرى على أنه الحقبة الطويلة المظلمة الممتدة من الأوقات المجيدة القديمة اليونانية والرومانية من جهة والبدايات المزدهرة لعصر النهضة من جهة أخرى. تزامنت تلك الحقبة الطويلة المظلمة بسهولةٍ مع نشوء المسيحية وهيمنتها اللاحقة على العالم الغربي، لذا فإن تعبير «العصور الوسطى» يعبر عن رأي عصر النهضة (ولاحقًا عن رأي حركة التنوير الفلسفية) السلبي نوعًا ما عن المسيحية.

بعد ذروة التعلم والحضارة والروح الإنسانية العامة في العصور القديمة، ارتأوا أن المسيحية -مع تأكيدها على الإيمان الأعمى على حساب العقل ووجهة نظرها القاتمة عن الحياة في هذا العالم بالمقارنة مع الوعد المبهج بالحياة اللاحقة- كانت خطوة كبيرة للوراء بالنسبة للإنسانية، حيث تنقل عالم الحضارة المزدهر سابقا إلى حالة من الركود الفكري والثقافي، وقد استلزمه تقريبا خمسة عشر قرنا ليخرج منها. لكنه خرج منها في النهاية، وعند انتقالنا من عصر النهضة إلى حركة التنوير الفلسفية في القرنين: السابع عشر والثامن عشر، سوف نرى أن الفلسفة الإنسانية والمنطق يزدادان قوةً بعكس المسيحية التي ضعفت قبضتها على العقل والثقافة.

إلا أننا نستبق الأمور.

إن رأي عصر النهضة السلبي عن تلك الألفية ونصف ربما لم يكن منصفا بالكامل. لأنه وخلال تلك القرون الطويلة، كان هنالك، ليس ضمن العالم المسيحي فقط بل وضمن العالمين الإسلامي واليهودي أيضًا، الكثير من النشاط الفكري المحموم في مجال فلسفة الدين وما يمكن أن ندعوه اللاهوت الفلسفي. فقد تم القيام بأعمال مثيرة للإعجاب لفهم المذاهب الدينية المختلفة والدفاع عن حقيقتها. وعلى سبيل المثال، فإن مفكرين يهودًا أمثال المعلم البابلي سعديا (882 - 942) والحاخام الإسباني الكبير موسى بن ميمون (1204 - 1135) -الذي أصبح في النهاية الطبيب الخاص لسلطان مصر- حاجَجَا مؤيدين الأساس المنطقي للـ ميتزفوت mitzvot (وصايا الرب للحفاظ على نظام وفقًا للدين اليهودي ومراعاة يوم الراحة، إلخ...)، وحاجج مفكرون إسلاميون أمثال ابن سينا (980 - 1137) -الذي كان عالم فلكٍ وشاعرًا وجنديًّا وشيخًا فارسيًّا- ما إذا كان يجب أن يُنظر إلى القرآن على أنه تم خلقه أو أنه أزلي، وبالطبع فإن مفكرين مسيحيين أمثال القديس توما الأكويني الذي لا نظير له (1225 - 1227) كانوا منهمكين بصياغة مذاهب الثالوث (بأن الله ثلاثة وواحدٌ في نفس الوقت) والقربان المقدس (أن بركة

الكهنوتية يمكن أن تحوّل الخبز إلى جسد المسيح حتى دون تغيير خصائصه الملحوظة). وتصارع المفكرون من الأديان الثلاث مع المشاكل الفلسفية العامة التي احتاجت إلى حل إذا كان لمبدأ التوحيد العظيم الذي كانوا يعملون معا لتأسيسه أن يصبح قادرا على البقاء، وعملوا على تطوير ليس فقط أدلة معقدة لوجود الرب بل وكذلك تطوير مفاهيم مفصّلة عن صفات الإله الأساسية العديدة: القدرة على كل شيء (أو القوة)، العلم غير المحدود بكل شيء (أو المعرفة)، الخير الكامل، السرمدية، عدم التغير، وأمورٍ كهذه.

ادع هذه الفترة ما تشاء، لكنها بالتأكيد الأقصى لم تكن راكدة.

ولم يكن اهتمام المفكرين من الأديان الثلاث مُركزًا على الأمور الدينية البحتة فقط. لأنه، كما سيكتشف أي طالب يدرس الفلسفة الدينية وبسرعة وحتى في وقتنا الحاضر، بأنك لا تستطيع التفكير مطولا حول الإله إلا وستجد نفسك سريعًا تفكر بأمور أخرى أو ربما، في النهاية، ستجد نفسك تفكر في كل شيء: الزمان، والمكان، والعقل، والفضيلة، والحرية، والسببية... إلخ. وهكذا قام مفكرو العصور الوسطى بأعمالٍ عظيمةٍ في مواضيع مختلفةٍ قريبةٍ من اهتماماتهم الدينية -ومن هذه المواضيع: وجود وخلود الروح، مسألة الإرادة الحرة، طبيعة المعرفة، حالة الفضيلة- بالإضافة إلى أمورٍ ليست على صلةٍ مباشرةٍ بالدين: مثل المنطق، النحو، وأكثر. وكلما ازدادت معرفتك بفلاسفة العصور الوسطى سترى بسرعة أنه على عكس ما توحي به «عصورهم المظلمة» فإن العصور الوسطى كانت في الواقع فترة تتسم بنشاطٍ فكريٍّ كبيرٍ.

وبالفعل كانت تلك الفترة مليئة بالحياة الفكرية ولكن، كما هي الحياة، لم تَسرِ الأمور بسلاسة ودونما ألم. فقد كان أهم منجزاتها ناشئًا عما يمكن أن يقال عنه أنه أزمة وجودية أساسية: ففي القرن السابق لانتشار الموت الأسود (الطاعون) في أرجاء أوروبا تم العثور فجأة على أعمال (أرسطو) -التي ظلت مفقودة بأغلبها لألف عام- وتمت ترجمتها إلى اللغة اللاتينية. لا يمكن للمرء أن يتصور بأن عددًا قليلًا من المخطوطات الفلسفية المغبرة يمكن أن تتسبب بأزمة أقل بكثير من وباء الطاعون إلا أنه كان قد حدث الكثير خلال القرون التي أعقبت اختفاء أعمال (أرسطو). أهمها بالطبع هو المسيحية. إذ أن هذا الدين العظيم هيمن بالكامل على العوالم السياسية والفكرية والاجتماعية في أوروبا القرن الثالث عشر، وكان العلماء الذين نفضوا الغبار عن هذه المخطوطات مسيحيين مخلصين للغاية. إن أقل ما يمكن أن يقال عما اكتشفوه إنه كان صادمًا. أولًا، بدت تعاليم أرسطو متعارضة تمامًا مع مبادئ المسيحية الأساسية بما فيها تلك المتعلقة بوجود الإله الفردي الذي خلق الكون بحرية. ولكن الأسوأ من ذلك أن (أرسطو) طرح حججًا قويةً وذكيةً دعمًا لتعاليمه. فما من أحد يرغب بأن يتم تحدي

مبادئه الأساسية وخاصة بحجج قوية وذكية. ومن هنا الأزمة. فليس من المفاجئ بأن ردة الفعل الأولى للكنيسة كانت إدانة أعمال (أرسطو) ومنع تدريسها في الجامعات.

ولكننا نعلم جميعا ما يحدث عندما تُحظر الكتب. انتشر الاهتمام بأرسطو المحظور، ولم يمضِ وقت طويل حتى أصبح الجميع يقرأ أعماله ويُعجبون بما يقرأون. بسرعة ارتأت نخبة المفكرين المسيحيين الحاجة إلى وضع استراتيجية جديدة: فبدلًا من حظر أرسطو، صاروا الآن يسعون لاحتضانه وذلك عن طريق التوفيق بين ما كتبه من جهة والمسيحية من جهة أخرى.

وربما لم يكن هنالك من فرد قام بخطوات باتجاه ذلك الهدف أكثر من (توما الأكويني). ومع القليل من فلسفة (توما الأكويني) القوية والمصقولة، أصبح من الممكن ربط ما يدعوه أرسطو بـ«المحرك غير المتحرك» بالإله المسيحي. وبالفعل لعب (الأكويني) بالمشاركة مع آخرين دورا فعالا في مشروع المصالحة، حيث تحولت أعمال (أرسطو) بحلول القرن الرابع عشر تقريبا من كونها محظورة إلى مقررة في الجامعات. وليس فقط أن الأزمة تبددت بل وإن الفترة العظيمة لما أصبح يُعرَف بـ الفلسفة المدرسية (السكولائية) كانت قد بدأت، ومعها بعضٌ من أعظم الأعمال الفلسفية في تاريخ البشرية. عند البحث في أفكار بعض المفكرين أمثال الفرنسيسكاني الإسكتلندي (جون دونز سكوتس John Duns Scotus) (1270 - 1308) (والذي لُقب بـ«الحكيم الفصيح»)، وطالبه البريطاني (وليام الأوكامي William of Ockham) (1287 - 1347) الذي أصبح في نهاية المطاف أستاذا جامعيا في باريس (والذي لُقب بـ«الحكيم الذي لا يقهر»)، واليسوعيّ الإسباني فرانسيسكو سواريز (1548 - 1617) (الـ«الحكيم الاستثنائي») سوف نتعرف قليلا على فريق الأحلام هذا المؤلَّف من فلاسفة ينتمون إلى العصور الوسطى. (ومن تم نتعرف عندئذٍ قليلًا كيف يمكن أن ينظر إلى هذا الحلم على أنه كابوس، على الأقل من وجهة نظر مؤسس حركة الإصلاح البروتستانتية (مارتن لوثر) (1438 - 1546).

وهناك اتجاهٌ آخر مفاده أنه لا يمكن القول بأن إنشاء التوحيد في اللاهوت الفلسفي سار بيسر ودونما مشقة.

ولأن الفلاسفة المنتمين إلى دين معين، وبغض النظر عن مدى تفانيهم الشخصي، لم يكونوا دائما أكثر الناس شعبية ضمن ذلك الدين، وخاصة مع السلطات الدينية الرسمية. في بعض النواحي من السهل فهم السبب. منذ البدايات الأولى كان من الواضح وجود صراعات عميقة عديدة تتنامى بين إملاءات الفكر الفلسفي من جهة، والنص الحرفي للكتاب المقدس اليهودي والعهد الجديد والقرآن من جهة أخرى، أو، باختصار، بين العقل والدين. وكما

رأينا في مقدمة الجزء الأول فإن الفلاسفة المتدينين لا يمكنهم أن يتقبلوا، وببساطة، التفسيرات الحرفية الصارمة للنصوص المقدسة لأنها صورت الإله والعالم بطرق يبدو أنها لا تتماشى مع العقل. لقد وُصف الإله بطرق إنسانية التمحور بشكل عميق كوجود إنساني له جسد ملموس يخضع لمزاج غريب وعواطف مؤقتة، بالكاد تليق بوجود يقول عنه المنطق إنه غير محدود بطبيعته ويتجاوز كل زمان ومكان وبالتالي فهو سرمدي لا يتغير. وبالمثل، تم وصف العالم على أنه حظي بلحظة وجود أولى (تم خلقه «من العدم») وأنه يخضع للعديد من المعجزات، في حين تقول حجج قوية وعقلانية إنه أزلي ومحكوم بقوانين طبيعة ضرورية (وبالتالي فإن هذه القوانين غير قابلة لانتهاك حرمتها). وعندما اضطر الفلاسفة إلى الاختيار بين قبول مبادئ العقل أو قبول تعاليم السلطات الدينية المختلفة التي، خلافا العقل، أصرّت على التفسيرات الحرفية للنصوص، فإنهم (أي الفلاسفة) مالوا إلى الخيار الأول.

وبالطبع فقد كانت لدى الفلاسفة إيضاحات جاهزة يفسرون بها الاختلاف الظاهر بين المنطق والنصوص الدينية. وكما تجادل عدة فصول في الجزء الثاني، فإن النصوص المقدسة مكتوبة في المقام الأول للجماهير، لغير المتعلمين، والأميين، والفقراء، وتهدف إلى إثارة المشاعر الدينية والحث على الطاعة. ولا يحتاج المرء إلى هذه الكتب المقدسة للالتزام بالحقيقة الحرفية الصارمة لتحقيق هذا الهدف. وعلى أي حال فإن المرء لا يتوقع بأن الكينونة اللامحدودة التي هي الإله يمكن أن توصف بدقة وبأسلوب يمكن أن يفهمه الجميع. وعلى العكس فإن المحاججة الفلسفية عندما تتم بالشكل المناسب ومن قِبل النخبة المتعلمة والذكية فقد يكاد يكون توصلها إلى الحقيقة مضمونا، وأيضا عندما تتصادم الكتب المقدسة مع المحاججة الفلسفية فالقرار واضح تماما. أو، كما قد يقول الفلاسفة وبإيماءة احترامٍ للكتب المقدسة: هذه النصوص المقدسة لا تحتوي إلا على الحقائق فقط، ولكن تحديد ماهية الحقائق التي تحتويها يحتاج إلى تفسير فلسفي. على الأقل هذا ما قاله الفلاسفة عندما كانت كتبهم تلقى في النار.

إن كان هناك من موضوع شامل للجزء الثاني فهو إذًا الجهد لوضع مذهب التوحيد القابل للاستمرار: مذهبٌ يكون فيه مفهوم الإله مرضيًا ومترابطًا فلسفيًّا، مذهبٌ يكون قد تم فيه إثبات -وبدقة شديدة- وجود كينونة تتناسب مع ذلك المفهوم. سوف يشتمل هذا على مناقشة العلاقة بين الدين والعقل وهما مصدرا المعرفة المتعلقة بالألوهية، وكذلك نقاشات حول العديد من الصفات الإلهية. سوف نرى محاولات لتحديد هذه الصفات ولحل مشاكل عديدة تواجهها إما كلٌ على حدة أو في مجموعات. (فعلى سبيل المثال، إذا كان الإله قادرًا على كل شيء، هل ينبغي أن يكون قادرًا على تغيير الماضي أو خلق حجرٍ ثقيلٍ للغاية بحيث لا يستطيع هو رفعه؟ وإذا كان خيرًا كاملًا فهل

يمكن له أن يرتكب الخطيئة؟) سوف نرى ردود فعل مبدئية على مشكلةٍ سيئة السمعة؛ ألا وهي كيف يتوافق وجود الإله مع وجود كل الشرور في هذا العالم. سوف نرى تأكيداتٍ محددةٍ على واحدةٍ من أكثر المشاكل استمرارية بالنسبة للاهوتيين الفلاسفة، ألا وهي مسألة ما إذا كانت معرفة الإله المسبقة بالسلوك البشري تتوافق مع إراداتنا الحرة. في الواقع إن كل فيلسوف متدين تقريبا يتطرق لهذا الموضوع لذا أوردنا عينة مناسبة من تلك المقالات. وفي الختام سوف نرى نسختين من حجتين كلاسيكيتين في وقتنا تتناولان وجود الإله: واحدةٌ تستند إلى صلب مفهوم الإله، وتستند الأخرى إلى التكوين السببي للعالم.

بالنسبة لـ«العصور المظلمة» فإن قرون «العصور الوسطى» تلك كانت مليئة في الواقع بالكثير المهيب من النور الفلسفي.

أوغسطين (354 - 430م)[7]

Augustine (354-430 C.E.)

المتنبئ

يستطيع الرب أن يعرف مسبقًا ما سوف تفعله بمحض إرادتك

كان شيشرون قلقًا لأنه إذا كان الإله يعلم أفعالنا مسبقًا، إذًا لن تكون أفعالنا ناجمة عن إراداتنا الحرة، ولذا هو (شيشرون) يخلص إلى القول بأنه للمحافظة على إراداتنا الحرة فإن الإله لا يعرف أعمالنا المستقبلية بعد كل شيء. ولكن يعترض (أوغسطين) بقوله: إن الكينونة التي لا تعرف المستقبل ليست إلهًا. مما يعني نكرانًا لوجود الرب. وبدلا من ذلك يجادل (أوغسطين) بأن الرب يعرف كافة الأشياء قبل حدوثها، إلا أنه يمكن التوفيق بين معرفته المسبقة من جهة، وتصرفنا بحرية من جهة أخرى.

يمنح (أوغسطين) لـ(شيشرون) واحدةً من فرضياته الأساسية: إذا كان حدثٌ مستقبليٌّ معروفًا مسبقًا فينبغي أن يكون هنالك تعاقب من الأسباب المؤدية إلى هذا الحدث. وبما أن إراداتنا وأفعالنا هي نفسها تُعتبر أحداثًا، وبالتالي سبقتها أسبابها، كان (شيشرون) قد خلص إلى القول بأن أفعالنا ليست تحت سيطرتنا.

ولكن تمعَّن فيما يعنيه أن يكون شيء «تحت سيطرتنا». أن نقول إن شيئًا ما هو تحت سيطرتنا يعني أن نقول بأنه سوف يحدث إن أردنا أو رغبنا أن يحدث، ولن يحدث إن لم نرغب أو لم نرد حدوثه. أن نقول إن شيئا ما ليس تحت سيطرتنا يعني بأنه سوف يحدث سواء أردنا أو رغبنا بحدوثه أم لا، مثل موتنا. ولكن الحالة الوحيدة التي نتصرف فيها فعلا بطريقة خارجة عن سيطرتنا هي عندما نُجبَر على التصرف - عندما نجبر على فعل شيء ما ضد إراداتنا. وإن معظم ما نفعله ليس كذلك. نحن نفعل الكثير من الأمور فقط لأننا نرغب بذلك والتي ما كنا لنفعلها لو لم نكن نرغب بفعلها. وبالتالي فإن العديد من أفعالنا هي تحت سيطرتنا وبالتالي هي أفعال حرة. واقع أن إراداتنا نفسها قد يكون لها أسباب مختلفة لا يغير ذلك. إن أفعالنا تنبع في الغالب من إراداتنا حتى ولو كانت إراداتنا ذاتها مُسبَّبَة، وهذا كل ما نحتاجه للحرية.

هذا الخط نفسه من المحاججة يتطرق أيضًا إلى واحدة أخرى من مخاوف (شيشرون). شعر (شيشرون) بأنه إن كانت رغباتنا مُسبَّبَة فلن يكون هنالك إذًا من جدوى للمديح أو اللوم، الثواب أو العقاب. ولكن الآن فإن الأمر بالضبط هو أنه وبسبب كون إراداتنا خاضعة للنظام السببي فإن هنالك مبررا لها، لأنه عندئذ يصبح هناك عوامل تؤثر بالتالي في إراداتنا. غالبا ما نقوم بأمور جيدة بسبب المديح والمكافأة التي تتبعها، ونمتنع عن فعل أشياء سيئة بسبب ما يترتب عليها من ملامةٍ وعقاب. وكون هذه مسببات دافعة لإراداتنا فإن ذلك لا ينتقص من حقيقة أننا نتصرف كما نفعل لأننا نريد ذلك، وهذا، مرة أخرى، هو جوهر الفعل الحر: فعل ما تريد أن تفعله، لا أن تجبر على فعل ما لا تريد أن تفعله.

إنَّ حقيقة أن الرب يملك معرفة مسبقة بأنك ستفعل شيئا ما، لا تجعلك بحد ذاتها تفعل ذلك الشيء في نهاية المطاف. ليس الأمر أنك فعلت ذلك الشيء لأنه كان يعلم به مسبقًا، إنما الأمر عكس ذلك: هو (الرب) علم به مسبقا لأنك كنت في الواقع سوف تفعله. وفي الحقيقة إن كان هو قد علم مسبقًا بأنك ستفعله، فهو قد علم أيضًا مسبقًا بأنك تريد فعله - وفعلك لهذا الشيء لأنك تريد أن تفعله هو بالضبط ما يجعل منه فعلًا حرًّا.

يخلص (أوغسطين) إلى القول بأن معرفة الرب المسبقة ليست فقط متوافقة مع تصرفك بحرية بل هي تدعمه بفعالية ما دام تموضع إراداتنا في النظام السببي يؤثر بشكلٍ حاسمٍ في حريتنا.

فصولٌ ذات صلة:

4 شيشرون، 8 بوثيوس، 24 سكوتس، 27 الأوكامي، 29 مولينا

أوغسطين (354 - 430 م)

في البداية كانت البداية

ماذا كان الربُّ يفعل قبل أن يخلق العالم؟!

بإمكانك أن تقرأ في الكتاب المقدس أن الرب صنع السماء والأرض في البداية. ولكن للأسف فإن الكتاب المقدس لا يوضح ما يعنيه ذلك بالضبط. إن فكرة «البداية» بأكملها إشكاليةٌ جدًّا، لأنها تدعو إلى السؤال الذي أثاره الكثيرون؛ ألا وهو: «ماذا كان الإله يفعل طيلة تلك الدهور قبل أن يخلق العالم، ولماذا انتظر كل هذه المدة؟» بالنسبة لـ(أوغسطين) فقد كانت مشاعره تغريه لإعطاء الإجابة المازحة التالية: «كان يجهز الجحيم لاستقبال الأشخاص الذين يبحثون بعمقٍ شديد». ولكنه يعترف بأن هذا السؤال يستحق إجابةً حقيقية. إنه واثقٌ تمامًا بأن الرب قبل أن يخلق العالم لم يكن يفعل أي شيء على الإطلاق؛ لأن عملية الخلق هذه حصلت «في البداية». ولكن لا يزال ذلك يتركنا مع مشاكل كثيرة.

على سبيل المثال، إذا كان الرب قد أمضى قبل الخلق دهورا كثيرة لا يفعل شيئا فما الذي دفعه فجأة كي يقوم بعملية الخلق؟ هل يمكن لـ الرب الذي يتصوره الكثيرون على أنه سرمدي ولا يتغير، أن يخضع لذلك النوع من التغيير الذي يلزم للانتقال من اللاخلق إلى الخلق؟ ولكن، وفي حالة النفي، وإذا كان أحدٌ ما يصرّ على أن الرب لا يتغير أبدًا، إذًا ينبغي أن تكون إرادته أيضًا لا تتغير أبدًا. ولكن إرادته هي ما تدفعه للتصرف، إنه يفعل الأشياء بمجرد رغبته بها. فإذا كانت إرادته (مثله) لا تتغير أبدًا، ألا ينبغي للعالم الذي خلقه بإرادته أن يكون موجودًا أيضًا منذ الأزل، مثلما هو (الرب) موجودٌ منذ الأزل، وفي هذه الحالة لا يكون للعالم بداية؟ باختصار، كيف يمكن لإلهٍ سرمديٍّ ولا يتغير أن يخلق فجأة العالم في وقت معين بينما لم يكن يوجد قبل عملية الخلق هذه أي شيء سواه (الرب)؟

إذًا، ماذا كان الرب يفعل قبل أن يخلق العالم؟ لا شيء. ولكن ليس بالمعنى الذي قد تعتقده. لأن على المرء أن يدرك بأن الزمن نفسه هو شيءٌ خلقه الرب و«بداية» العالم هي أيضًا بداية الزمن. وبهذا المفهوم، ليست القضية أن دهورًا لا تحصى انقضت قبل أن يقوم الرب بنشاطه الخلاق، قبل أن يخلق الرب العالم -السماء والأرض، والزمن- لم يكن هناك ببساطة أي

زمن على الإطلاق. ولكن عندها ليس هنالك مغزى بأن نسأل ماذا كان يفعل الرب «قبل» أن يخلق أي شيء بما أنه لم يكن هناك «قبل».

وبما أن الزمن ذاته يبدأ مع العالم، وفي كل الأزمنة الفعلية، ابتداءً من تلك اللحظة الأولى، كان الإله منشغلًا بخلق العالم وإبقائه قيد الوجود. لا يجب أن نقول بأن الإله تحول فجأة من اللاخلق إلى الخلق. لم يكن هناك أبدًا من لحظةٍ لم يكن الرب فيها يقوم بعملية الخلق.

هذا يثير الآن مشكلة جديدة. فلو لم يكن هناك زمنٌ «قبل» الكون فهذا يعني أن العالم كان موجودا في كل الأزمنة، لذا يبدو أنه هو نفسه أزلي مثله مثل الإله. ولكن ألا يضع هذا العالم بنفس مستوى الرب؟ أليس ما يجعل الرب فريدا بالضبط هو أنه الكينونة الوحيدة السرمدية بينما كل الأشياء الباقية تأتي وتذهب؟

يجيب (أوغسطين) بأن ذلك صحيح، إن العالم موجود في كل الأزمنة -إذ نشأ الزمن نفسه مع خلق العالم- ولكن الرب نفسه هو سرمديٌّ بمعنًى مختلفٍ وأكثر عمقًا: هو خارج حدود الزمن بشكلٍ كامل. إنَّ كل شيءٍ مخلوق يأتي ويذهب، وينمو ويذبل، يتواجد لحظةً بلحظةٍ بمرور الزمن، ولكن الإله السرمدي موجودٌ دونما تغيير، وبشكل دائم، كل ذلك في آن واحد وبشكل كامل.

إذًا فالعالم موجودٌ منذ البداية، ولكن الرب وحده ببساطة موجودٌ ومحصَّنٌ بشكلٍ سرمديٍّ من التأثر بمرور الزمن.

فصولٌ ذات صلة

1 أفلاطون، 9 سعديا، 11، 12 ابن سينا، 14 الغزالي، 16 ابن رشد، 31 غاليليو

أوغسطين (354 - 430 م)

عند رؤية النور

بعض الحقائق نستطيع أن نستوعبها فقط لأن الرب سمح لنا أن ننظر داخل فكره

كما نور الشمس يجعل الأشياء العادية مرئية في أعيننا وهي أشياء ما كانت لتكون مرئية في الظلام، وكذلك، يجادل (أوغسطين)، فإن نوعًا من النور الإلهي يجعل أفكارًا وحقائق معينة معروفة من قبل عقولنا وما كانت لتكون معروفة بدونه. ينير الرب عقولنا بحيث نستطيع أن «نرى» ما بفكره.

من الصعب أن تصدق، ربما، إلى أن تمعن التفكير بالأمر. أحاسيسنا مرتبطة بشدة مع أجسادنا. نرى بأعيننا، ونسمع بآذاننا، ونتذوق بألسنتنا، وهكذا... وما نحس به هو أجسام أخرى وهي أشياء مادية ومحدودة حولنا. وبما أننا نتحرك باستمرار وهي تتغير باستمرار فإن ما نحس به هو أيضًا في تغير دائم. والأكثر من ذلك أن ما نحس به هو «خاصٌّ» بطريقة معينة. كيف تبدو الأشياء بالنسبة لشخص ما سوف يختلف في الغالب عما قد تبدو عليه بالنسبة لشخص آخر: ما يبدو لي أزرق قد يبدو لك أرجوانيا، وما طعمه لذيذٌ بالنسبة لي قد يكون طعمه مُرًّا بالنسبة لك. إذا كان ما نعرفه عن العالم مقصورٌ على حواسنا إذًا تكون معرفتنا مقصورة على الأشياء المحدودة والمؤقتة والخاصة. ولكنها ليست كذلك. لأننا نعرف عن أشياء أخرى: لا محدودة، سرمدية، وأشياء عامة. تمعن بمعرفتك ولو بالرياضيات البسيطة.

فكر في بعض الأرقام الصحيحة (1، 2، 3 إلخ.) وسوف ترى سريعا أنها بلا نهاية. هذا يعني القول إنه لديك مفهوم اللامحدود الذي لا يمكن لحواسك -الموجهة نحو الأشياء المحدودة حولك- أن تمنحك إياه. والأكثر من ذلك، فإن الحقائق الحسابية لها خاصية مميزة: ليست صحيحة بالصدفة فقط، ولكن يجب أن تكون صحيحة. أي أن 1+2=3 ليس صدفة، أي أنه ليس شيئًا يمكن أن يتغير غدًا، نرى فورًا بأنه لا يمكن تصور ظروفٍ تكون عندها غير صحيحة. ولكن إن كانت لا يمكن أن تتغير أبدًا فإذًا هذه الحقائق سرمدية: لقد كانت وستظل دائما صحيح. وأخيرًا، إن معرفتنا الحسابية ليست «خاصة»: إذ يستطيع كل منا التفكير بنفس الأرقام بالضبط وبنفس الحقائق الرياضية

بالضبط. ندرك بسهولة بأن الحقائق الحسابية ليست صحيحة فقط «بالنسبة لي» وإنما هي صحيحة بالنسبة للجميع، عالميًّا، وفي كل زمان وفي كل مكان.

إذا كانت المعرفة الرياضية غير محدودة، وأزلية، وعامة، والعالم المادي ليس أيًّا من هذه الأشياء إذًا فإن معرفتنا الرياضية لا تنبع من تجربتنا الحسية للعالم المادي.

كيف إذًا نكتسب هذه المعرفة الحسابية؟

يرى (أفلاطون) أننا ببساطة نولد وهي موجودة في عقولنا بالفطرة، إلا أن هذا ليس مقنعا. إن عقولنا محدودة هي الأخرى وتتغير باستمرار، ولكن الحقائق التي نفهمها ليست كذلك - ليس من الممكن العثور على هذه الحقائق في عقولنا. عوضًا عن ذلك فإن المفتاح هو التركيز على طبيعة الحقائق الرياضية: فهي لا محدودة، وسرمدية، ولا تتغير أبدًا. ومن هذا المنطلق لا يمكن أن نجدها في عقولنا ولا في العالم المادي، إنما فقط نجدها في عقل الكينونة الوحيدة اللامحدودة والسرمدية وغير المتغيرة أبدا. وبالتالي إن كان لنا أن نفهم الحقائق الرياضية بأي شكل كان فلن يكون ذلك إلا لأن نور الإله يتيح لنا أن نلمح الحقائق الموجودة داخل عقله.

إن الحقيقة الرياضية 1+2=3 ليست فقط ضرورية برأي (أوغسطين)، بل هي إلهية وبالمعنى الحرفي الكامل للكلمة.

بوثيوس (480 - 524 م)[8]

Boethius (480-524 C.E.)

المتلصص

يعرف الرب أعمالك المستقبلية الحرة عبر مراقبتها ببساطة - الآن

أولئك الذين يؤمنون بالرب -الموحِّدون- يؤمنون عادة أن الرب يعرف مسبقا كل الأشياء وأن البشر يستطيعون التصرف بحرية. ولكن العديد من المفكرين أمثال (شيشرون) رأوا بأن هذين الاعتقادين غير منسجمين. وهم يحاججون بأنه إذا كان الرب يعرف بأنك ستقوم بعمل ما، إذًا، وبما أنه لا يمكن أن يخطئ، فما من إمكانية لعدم قيامك بذلك العمل. ولكن عندها من الضروري قيامك بذلك، بل يجب أن تقوم بذلك، وفي تلك الحالة أنت لا تقوم بذلك بحرية. بما أن الرب يعلم مسبقًا كل ما سوف تقوم به، إذًا أنت لا تتصرف أبدًا بحرية.

أجاب (أوغسطين) بهذه الطريقة: ليست القضية أنك سوف تفعل ذلك الشيء لأن الرب يعرف بأنك سوف تفعله، بالأحرى أنت سوف تفعل ذلك الشيء لأنك أنت سوف ترغب بفعله. وبما أن القيام بذلك بحرية يعني ببساطة القيام به لأنك ترغب في ذلك، إذًا أنت تقوم به بحرية، حتى وإن كان الرب يعلم كامل التعاقب السببي الذي يدفعك لأن ترغب وأن تفعل.

ولكن بوثيوس يحاجج قائلا: إن جواب (أوغسطين) يخرج عن مغزى المحاججة الأصلية، إذ أن الأساس في المحاججة هو أن الرب عرف (قال) قبل ألف عام أنك سوف ترتدي غدًا قميصك الأحمر. وبما أنه ليس بمقدور أي إنسان أن يغير الماضي فليس بمقدور أي إنسان الآن أن يمنع الرب من أن تكون لديه هذه المعرفة، وبما أن الجميع متفقون أنه ليس بمقدور أي إنسان أن يجعل أيًا من معارف الرب غير صحيحة (إذ أن الرب لا يمكن أن يخطئ أبدًا) فبالتالي ليس بمقدور أحد الآن أن يفعل شيئًا غير ما عرف الرب بأنه سوف يحدث. إذًا ليس بمقدورك الآن ألا تلبس ذلك القميص الأحمر غدًا، وبهذا تفقد حريتك. إن إصرار (أوغسطين) على أن فعل الارتداء هو حر إن

كنت تريد فعله غير مقنعٍ بالمرة إن كانت رغباتك بحد ذاتها هي نفسها ليست تحت سيطرتك.

إن أردنا أن ندحض هذه المحاججة فإننا بحاجةٍ لاستراتيجيةٍ أخرى. فرضيتها الرئيسية هي أن معرفة الرب بأفعالنا حصلت «في الماضي» مادام الجميع متفقين على أنه ما من أحدٍ لديه تأثير على الماضي. لذا علينا أن نتحدى هذه الفرضية.

ونستطيع ذلك. انظر في حقيقة أن الرب سرمدي. ما يعنيه هذا، وحتى (أوغسطين) يقر بذلك، هو أن الرب خارج حدود الزمن تمامًا. ولكن عندئذ، وبخلاف ما ينطبق على الأمور العادية، فإنه ما من مفاهيم زمنية تُطبّق على الرب بالمرة. وبالتالي لا نستطيع أن نقول بأن الرب امتلك معارفه «في» أي زمن، لأن ذلك يعني أن نعامله مثل كائنٍ زمني. ولكن عندها فإن المحاججة الأصلية التي يرد عليها (أوغسطين) تخسر تلك الفرضية الأساسية: إذ لم يعد بمقدورها أن تقول إن معرفته حصلت «في» الماضي.

وتعطينا سرمدية الرب شيئًا آخر أيضًا. إن الرب السرمدي يحوز كامل وجوده «كله دفعةً واحدة» كما كان، وذلك بخلاف الأشياء العادية التي تختبر وجودها بشكلٍ متتابع. يمكننا أن نقول إن كافة الأزمنة: الماضي والحاضر والمستقبل هي بالتساوي «حاضر» بالنسبة له. إن كان الأمر كذلك، فإن الرب يستطيع أن يعرف المستقبل الآن بنفس الطريقة التي نعرف فيها الحاضر نحن أنفسنا: وذلك بمراقبته ببساطة. ولكن فكر بما يعنيه هذا. افترض أنك تفعل شيئًا ما بحرية: أنت تفعل هذا الشيء ولكنك تملك القدرة كي لا تفعله. إذا راقبتك وأنت تفعل ذلك الشيء دون أن أتدخل إذًا سأعلم ماذا تفعل بدون التأثير بأي طريقة على حريتك بفعل ذلك لا. غير أنه هكذا بالتحديد يعرف الرب أي قميصٍ سوف ترتدي غدًا: بمراقبة ذلك «الآن». إذًا يستطيع الرب السرمدي أن يعرف مستقبلك دون أن يبطل حريتك.

لذا فإن الرب يراقب كل شيء -حرفيًا تمامًا حسب رأي بوثيوس- ومن ضمن ذلك أعمالنا المستقبلية الحرة.

فصولٌ ذات صلة

4 شيشرون، 5 أوغسطين، 24 سكوتس، 27 الأوكامي، 29 مولينا

سعديا (882 - 942 م)[9]

Saadia (882-942 C.E.)

يا لها من رحلةٍ طويلةٍ غريبةٍ

لم تكن

لا بد وأنه كان للعالم لحظة خلقٍ أولى

من منا لم يشده السؤال عن أصل العالم: من أين بالضبط جاء كل هذا؟ هل كان موجودًا هنا دائمًا وأبدًا، أو تم خلقه في لحظةٍ ما من الزمن، من لا شيء بالمرة؟ يقول (سعديا) بأنه ليس هناك أي قدْرٍ من المراقبة الحسية يمكن له أن يحدد الجواب، إذ أن المراقبة لا تدعم أيًا من الخيارين: لا نشهد أبدًا أي شيءٍ خُلق من لا شيء حرفيًا، ومن الواضح بأنه لا يمكن أن نكون قد راقبنا أي شيءٍ وجد منذ الأزل. يؤكد الكتاب المقدس بالطبع أن الرب خلق العالم من لا شيء. ولكن، هل يستطيع المنطق أيضًا، أن يدعم هذا التأكيد؟

فكّر في طبيعة الزمن. هؤلاء الذين يعتقدون بأن العالم كان موجودًا دائمًا، وأنه لم يُخلق، يعتقدون أنه لم يكن له لحظة بداية: مهما عدت بالزمن إلى الوراء بمخيلتك فإن العالم كان موجودًا، وحتى لو عدت إلى الوراء أكثر فأكثر فإنه لا يزال موجودًا. وبكلماتٍ أخرى، هم يعتقدون بأن الماضي يمتد وراءنا إلى ما لا نهاية.

ولكن الآن فكر فيما يلي. واضحٌ أنه من المستحيل تمامًا إكمال رحلةٍ لا نهائية. إذا كنت ستنطلق في رحلتك الآن فإنه لا يهم متى تحسب المسافة التي قطعتها فإنها سوف تبقى مسافةً محدودةً دائمًا. ينطبق القول ذاته على رحلةٍ عبر الزمن. فمهما كانت مدة سفرك فإنها تظل دائمًا مدةً محدودة انقضت منذ أن بدأت رحلتك. ولكن أولئك الذين يرتؤون بأن العالم لا بداية له يعتقدون أن الماضي يمتد وراءنا إلى ما لا نهاية. وبالتالي هم يعتقدون بأننا أمضينا مدةً لا محدودة من الزمن كي نصل إلى اللحظة الحاضرة. ولكن هذا بالضبط هو المستحيل.

لذا لابد وأن العالم كان له لحظة أولى قبل مدةٍ محدودةٍ من الزمن. وباختصار، لابد وأن العالم قد تم خلقه.

ولكن علينا الآن أن نقرر سبب هذا الخلق. هل يمكن للكون أن يخلق نفسه، أو أنه تم خلقه من قِبَل شيءٍ من خارج حدوده؟ وهنا مجددًا تعطينا طبيعة الزمن إجابة. لأن أي عملية خلق يجب أن تحدث في زمنٍ محدد مثلها مثل أي واقعة قدوم شيءٍ ما إلى حيز الوجود. لذا ينبغي أن تحصل عملية الخلق إما قبل أو بعد أو في نفس لحظة القدوم إلى حيز الوجود. هل يمكن للعالم أن يكون قد خلق نفسه قبل أن يأتي إلى الوجود؟ كلا: فقبل أن يأتي إلى الوجود لم يكن موجودًا ليفعل أي شيء. هل يمكن أن يكون قد خلق نفسه بعد أن أتى إلى الوجود؟ كلا: إن كان موجودًا فعلًا فهو ليس بحاجةٍ لأن يخلق نفسه. هل يمكن أن يكون قد خلق نفسه في نفس اللحظة التي أتى فيها إلى الوجود؟ كلا: إن «اللحظة» هي مجرد نقطة في الزمن وليس لها بالمطلق أي مدة. ولكن ما من عملٍ يمكن أن يحصل خلال لحظةٍ واحدة لأن الأعمال تستلزم دائمًا بعض الوقت. لذا فإن عملية الخلق لا يمكن أن تحدث في لحظة. بالتالي لا يمكن للعالم أن يكون قد خلق نفسه ولابد أن هناك خالقًا خارجيًا له.

ولا بد أن هذا الخلق كان «من لا شيء». لأنه إن لم يكن كذلك فلا بد أن شيئًا ما كان موجودًا قبل العالم الذي صنع منه. ولكن مهما كان الشيء الموجود فهو جزءٌ من العالم، أي كأننا نقول بأن العالم قد وُجد قبل نفسه، وهذا سخيف.

وهذا يقودنا إذًا إلى أن العالم لم يكن موجودًا دائمًا بل وعوضًا عن ذلك قد تم خلقه من لا شيء، من قِبَل خالقٍ ما، تمامًا كما تخبرنا النصوص المقدسة.

يخلص (سعديا) إلى القول بأن العقل والإيمان يلتقيان بنجاح.

فصولٌ ذات صلة

1 أفلاطون، 6 أوغسطين، 11 - 12 ابن سينا، 14 الغزالي، 16 أفيروس

سعديا (882 - 942 م)

طريقتان ليكون واحدًا

هناك إلهٌ واحدٌ فقط، وهو «واحد»، حتى النهاية

يقول الكتاب المقدس الكثير، وربما كثيرًا جدًا، وهذا من وجهة نظر الفلاسفة، إذ أن العديد من النصوص تبدو وكأنها تتناقض إما مع بعضها البعض أو مع مبادئ المنطق. ولكن بالطبع لا يمكن للنص المقدس أن يتعارض فعلًا مع المنطق، حسب ما يرى (سعديا)، وعند حدوث ذلك لابد لأحدهما أن يستسلم. وبرأيه فإن الذي يستسلم هو المعنى الحرفي الصارم للنص.

لنأخذ مثالًا: يشير الكتاب المقدس أحيانًا إلى أن هنالك أكثر من كينونةٍ ساميةٍ واحدة (يتحدث أحيانًا عن أدوناي Adonai ويتحدث أحيانًا عن إلوهيم Elohim) بينما في مقاطع أخرى يؤكد بأن هناك إلهًا واحدًا فقط. يعتقد (سعديا) بأن المنطق يعلمنا بأن هناك إلهًا واحدًا ولذلك لا يجب أن تؤخذ النصوص السابقة بشكلٍ حرفي. ولكن لماذا يتكلم الكتاب المقدس بتلك الطريقة؟ هذا لأن استعمال أسماءٍ مختلفة لا يعني حرفيًا بأن هناك آلهة متعددة، ولكن بدلًا من ذلك فهو يعني مجازيًا بأن الإله الواحد له صفاتٌ متعددة مختلفة. عندما يكون الرب رحيمًا (على سبيل المثال) فإن النص يستعمل اسمًا معينًا وعندما يكون بصدد تنفيذ عدالته السماوية فإن النص يستعمل اسمًا آخر.

حسنٌ، ما عدا أنه الآن تنشأ مشكلةٌ أخرى. إذ تشير النصوص السماوية بأن الرب يتمتع بصفاتٍ عديدة. هو رحيم وعادل. ومن واقع أنه خلق كل شيء فمن الواضح أنه يمتلك قدرةً عظيمة، وفي الواقع فإن واحدًا على قيد الحياة فقط يستطيع أن يستخدم هذه القوة، وفقط واحدٌ يتمتع بالحكمة يستطيع أن يفعل ذلك بالطريقة المؤثرة التي يعكسها العالم. يتحدث النص المقدس أيضًا عن الرب وروحه، وصوته وعواطفه إلخ... ومع ذلك وفي نفس الوقت تؤكد مقاطع أخرى على أن الرب هو أحاديةٌ بسيطةٌ كلية، أي أن الرب ليس لديه أجزاء أو مكوّنات أو أقسام بداخله. ولكن الآن كيف يمكن لكينونةٍ موحّدةٍ بسيطة غير مجزأة أن تمتلك، وفي نفس الوقت، مجموعةً من الصفات المختلفة؟

مرة أخرى، المعنى الحرفي لبعض هذه المقاطع ينبغي أن يستسلم. إن الرب بالفعل هو أحاديةٌ بسيطة غير مجزأة. ولكن حدودنا المفاهيمية واللغوية

تتطلب منا استخدام عدة كلماتٍ لوصفه. خذ بعين الاعتبار «قوة» الرب و«حكمته» و«كونه حيًّا». والقول بأن الرب «خالق» يشتمل فورًا على حقائق مفادها أنه قويٌ وحكيم وحي، وهذه جميعها في الرب شيءٌ واحد. ولكن يمكننا أن نبرر هذه الصفات بالتعاقب مع مرور الوقت مما يعطينا فكرةً خادعة عن تمايزها. والأكثر من ذلك فإن لغتنا تفتقر لأي كلمةٍ واحدةٍ تعبر عن تلك الجوانب المختلفة ولذا نحن نستعمل ثلاث كلماتٍ بدلًا من واحدة. ونتيجةً لذلك لا يسعنا إلا أن نفكر في تلك الصفات الثلاث المختلفة والتي هي، في الرب، الشيء ذاته. إذا أخذنا هذه الكلمات في النص المقدس بالمعنى الحرفي تمامًا فإنها، سوف تؤدي بنا على نحوٍ خاطئ إلى التعاملٍ مع ما هو في الحقيقة الفعلية واحد، على أنه متعدد. يعتقد بعض الفلاسفة فعلًا بالتعددية في الرب: فهم يصرون أن التمايزات ضمنه تجعله ثالوثًا وليس أحادية. لكن (سعديا) يعتقد أن هذا الرأي يستند إلى مقارنةٍ مضللةٍ بين الرب والبشر. نستطيع أن نميز حياة الإنسان من جوهره لأننا نرى بعض الأشخاص أحيانًا أحياء وأحيانًا أخرى غير أحياء. نحن نستطيع أن نميز معرفة الشخص من جوهره لأن هذه المعرفة يمكن أن تتغير بينما يظل هو نفس الشخص. لكن الرب ليس كذلك: إن الرب لا يتغير، هو لا يكتسب أو يفقد ميزاتٍ مع مرور الزمن. ولكن عندها لا نستطيع أن نميز أيًّا من صفاته عن طريق جوهره. ليس هناك إلهٌ حكيمٌ بالإضافة إلى كونه موجودًا حيًا - إن التعددية غير موجودة. يوجد ربٌ فقط، الذي هو أحاديةٌ تامة، أحادية، حتى النهاية.

بالمختصر، يخلص (سعديا) إلى القول إنه هناك الرب الواحد فقط والذي هو «واحدٌ أحد».

فصولٌ ذات صلة

18 موسى بن ميمون، 20 -21 الأكويني، 31 غاليليو، 36 ديكارت، 69 هارتشورن

ابن سينا (980 - 1037 م)[10]

Avicenna (980-1073 C.E.)

الله موجود لأنه لا يتوجب عليك ذلك

وجود الأشياء الممكنة دليلٌ على وجود الكينونة الواجبة[11]

اعتقد فلاسفة مثل (أوغسطين) و(سعديا) بأنه هناك لحظةٌ أولى للعالم، هي لحظة خلقه، وأن الإله خلقه بحريةٍ وبمحض إرادته. ووفقًا لـ(ابن سينا) فقد اعتقدوا أمرًا خاطئًا.

يعتقد (ابن سينا) بأن خالق العالم بالفعل هو الله، كما سنرى بعد لحظة. ولكنه يعتقد أيضًا، كما سنرى في الفصل التالي، بأن الله لم يخلق العالم بحرية، بإرادته، وأن العالم كان موجودًا دائمًا دون أي لحظةٍ «أولى».

إن المفتاح لجميع هذه الادعاءات هو فهمٌ سليمٌ لطبيعة السببية. إذًا ما معنى قولنا عن حدثين «سبّب» الأول الثاني؟ إن ذلك يعني: أن الحدث الأول أجبر أو أكره الثاني على الوقوع، بالتالي سيكون من المستحيل وقوع الحدث الأول في تلك الظروف دون وقوع الحدث الثاني. وبالتالي يستلزم وجود الحدث الأول، أو يجعل واجبًا، وقوع الحدث الثاني.

والآن فإن كل ما هو موجود يجب أن يوجد إما بشكلٍ واجبٍ أو ممكن. أن نقول إن شيئًا ما واجب الوجود هو القول إنه لا بد من وجوده، إن طبيعته تجعل عدم وجوده مستحيلًا. وأن نقول إن شيئًا ما ممكن الوجود هو القول بأنه رغم وجوده فإن لا شيء حول طبيعته تجعل وجوده واجبًا، قد تحدث ظروفٌ تسبب عدم وجوده. تقريبًا إن كل شيءٍ من حولنا -ما في ذلك نحن- ممكن الوجود، لقد دخلنا حيز الوجود في وقتٍ ما وسوف نخرج منه في وقتٍ آخر. وبما أن مثل هذه الأشياء[12] ليس واجبًا وجودها، فعندما توجد يجب أن نوضح السبب. إن هذه الشجرة موجودة، وكذلك أنت، ولكن لماذا بالضبط؟

حسنٌ، أي شيءٍ ممكن الوجود يجب وبوضوح أن يكون هناك سببٌ لوجوده، مثلك أنت بسبب والديك. وبما أن الأسباب تستلزم آثارها، بالتالي تم

استلزام وجود الشيء ممكن الوجود عن طريق سببه. ولكن حتى ذلك لن يفسر في النهاية وجوده. وبفرض أن السبب كان نفسه ممكن الوجود وبما أنه ليس واجبًا وجوده، بالتالي أيٌّ منهما لا يقوم بشيءٍ يسبب أمرًا. إذًا في حال كنا لا نملك تفسيرًا لوجود السبب بالتالي في نهاية المطاف نحن لا نملك تفسيرًا لوجود أثره أيضًا. لقد كان والداك سببًا في وجودك، صحيح، ولكن إذا كان وجودهما غير مفسَّر، بالتالي وفي نهاية المطاف فإن وجودك غير مفسَّر.

إن الإغراء الطبيعي هنا هو البحث عن سبب السبب: أجدادك. ولكن إذا كان ذلك السبب في حد ذاته ممكن الوجود بالتالي نحن لا نملك تفسيرًا لوجوده أيضًا، ولا نزال نفتقر إلى تفسيرٍ نهائي لوجود أيٍ من آثاره. كما أنها لن تساعد على النظر إلى سبب سبب السبب، وهلم جراً، ولا حتى كل طريق العودة إلى اللانهاية. وطالما أن العضو المنشئ للسلسلة السببية هو شيءٌ ممكن الوجود، إذًا نحن لا نملك تفسيرًا لوجود السلسلة ككل وبالتالي أيٍ من عناصرها.

هناك طريقة واحدة فقط لحل هذه المشكلة. لا بد أن يكون هناك كينونة واجبة الوجود تبدأ السلسلة. إن طبيعة هذه الكينونة هي وجوب وجودها. ثم بدورها تستلزم وجود آثارها، كما تفعل الأسباب، وتلك الآثار بدورها سوف تستلزم وجود آثارٍ خاصةٍ بها. لذلك لن يقتصر الأمر على أن كل شيءٍ في العالم استلزم وجوده عن طريق سببه المباشر، ولكن العالم بأكمله سيكون مستلزمًا وجوده.

لتفسير وجود الأشياء الممكنة -أنت، وتقريبًا كل شيء- يجب أن يكون هناك كينونة واجبة الوجود مسؤولة في النهاية عن العالم ككل.

ويخلص (ابن سينا) إلى أن تلك الكينونة هي الله.

فصولٌ ذات صلة

1 أفلاطون، 6 أوغسطين، 9 سعديا، 12 ابن سينا، 14 الغزالي، 16 ابن رشد، 39 سبينوزا، 41 مالبرانش، 52 هيوم، 61 جيمس، 65 راسل، 71 هيدجر

ابن سينا (980 -1037 م)
الفيض الأزلي
يفيض العالم بالضرورة وبشكلٍ أزليٍّ من وجود الله نفسه

رأينا في الفقرة السابقة أنه لشرح وجود الأشياء العادية يعتقد (ابن سينا) أنه يجب علينا استحضار كينونة واجبة الوجود. تلك السببية التي تنطوي على الضرورة -إن الأسباب تُجبر على وجود آثارها- كانت جزءًا جوهريًا من تلك الحجة. وبعد كل شيء فإن كل الأشياء العادية هي ممكنة الوجود: ليس واجبًا عليها أن تكون موجودة. لذا لشرح لماذا هي موجودة بالفعل نحن بحاجة للعثور على شيءٍ ما يستلزم وجودها. وفي النهاية فقط إن كينونةً واجبة الوجود، هي الله، لها القدرة على القيام بذلك العمل. ولذلك يجب وجود الله، والذي يسبب في النهاية وجود العالم.

ولكن لهذه الرواية عن السببية أيضًا بعض العواقب المفاجئة، حسب (ابن سينا).

يعتقد كثيرٌ من الناس (على سبيل المثال) بأن الأسباب تحدث قبل آثارها، يعني، في وقت سابق عنها. ولكن نظرًا لطبيعة السببية فإن هذا لا يمكن أن يكون كذلك. لأنه إذا كان مستحيلًا وجود السبب دون الأثر عندها لا يمكن أن يكون هناك لحظة من الزمن فيها وُجد السابق ولم يوجد اللاحق، لأنها ستكون لحظةً وُجِد فيها السبب دون الأثر. ويترتب على ذلك أنه يجب على الأسباب أن تحدث على وجه التحديد في نفس الوقت الذي تحدث فيه آثارها. لا تستلزم الأسباب آثارها فحسب، بل ومتزامنة معها في وقتٍ واحدٍ أيضًا. الآن يضيف (ابن سينا) نقطةً أخرى: إن الله نفسه لا يتغير بشكلٍ سرمدي. ويأتي ذلك من حقيقة أن الله هو وجودٌ مثاليٌ بالغٌ حد الكمال. ويحدث كل التغيير إما خارجيًا أو داخليًا. وبالتأكيد لا شيء خارج الله يستطيع التسبب في تغييره، لأن ذلك من شأنه أن يُخْضِعه إلى كينوناتٍ أدنى مرتبةً منه. ولكن ولا حتى أي شيءٍ داخل الله يستطيع التسبب في تغييره أيضًا، لأن أي تغيير كهذا يشير بأنه قد عانى من بعض النقص الذي سعى التغيير إلى تداركه. وذلك لا يمكن أن يكون في كينونةٍ مثاليةٍ بالغةٍ حد الكمال.

ولكن الآن انظر ما يتبع عندما نضع كل هذا معًا.

إن الله موجودٌ بشكلٍ أزلي، دون تغيير، وهو سبب أو خالق العالم. ولكن من المستحيل لسببٍ أن يوجد دون وجود أثره بنفس اللحظة تمامًا. بالتالي يجب على العالم الذي هو أثر الله أن يوجد في كل الأوقات التي يوجد فيه الله، أي بشكلٍ أزلي إن الله أيضًا واجب الوجود، لا توجد إمكانية لعدم وجوده ولكن بما أن الأسباب تستلزم آثارها، فإن أثر الله -العالم- يجب أيضًا أن يوجد بالضرورة ولكن إذا كان العالم بالضرورة فلا نستطيع القول بأنه نتاج إرادة الله الحرة، كما لو كان الله لم يخلق العالم كما لا يمكننا أن نتصور أنه في لحظةٍ ما من الزمن، بعد فترةٍ لم يكن خلالها موجودًا إلا الله، أراد الله فجأةً للعالم أن يوجد، لأن ذلك يتطلب تغييرًا فيه، وهو أمر مستحيل. لذا يجب علينا أن نتخلى عن فكرة أن العالم وُجِد بإرادة الله الحرة.

أين يتركنا ذلك؟

اعتقد (أوغسطين) و(سعديا) وآخرون بأنه كان هناك لحظة أولى للعالم، عندما خلقه الله بإرادته الحرة. ولكن يخلص (ابن سينا) بأنهم كانوا على خطأ. لم يخلق الله العالم في لحظةٍ ما من الزمن بمحض إرادته. وبدلًا عن ذلك فإن العالم يفيض بالضرورة مباشرةً من الوجود الواجب للّه نفسه وقد فعل ذلك طوال الأزلية.

فصولٌ ذات صلة

1 أفلاطون، 6 أوغسطين، 9 سعديا، 11 ابن سينا، 14 الغزالي، 16 ابن رشد، 39 سبينوزا، 41 مالبرانش

أنسلم (1033 - 1109 م)[13]

Anselm (1033 - 1109 C.E.)

أنا أنكر وجود الرب، لذلك هو موجود مجرد التفكير في الرب، حتى لإنكار وجوده، يُثبِت أنه موجود

في العادة إن امتلاكنا لفكرةٍ عن شيءٍ ما في عقلنا لا يُثبت أبدًا وجود ذلك الشيء خارج العقل. لكن عندها لا يوجد شيءٌ معروفٌ حول الإله. لذا تأمل هذه الحجة الشهيرة لـ(أنسلم).

إن الموحد -المعتقد بوجود الرب- يؤكد ذلك، والملحد -الرافض لوجود الرب- يُنكره. لكنهما يتفقان على شيءٍ واحد، وهو فكرة الرب، أو ما هو الرب: كينونةٌ لا يمكن تصور أعظم منها. إنهما ببساطةٍ يختلفان حول إذا ما كان مثل هذا الشيء موجودًا في الواقع أم لا.

والآن لنفترض في هذه اللحظة أنك أنت هو الملحد. على الرغم من أنك قد تشك في وجود الرب فإنه على الأقل لديك تلك الفكرة عنه مهما يكن الشيء الذي لديك فكرةٌ عنه، يمكننا القول إنه موجودٌ على الأقل في عقلك، حتى لو كنت لا تعتقد بوجوده في الواقع، تمامًا كما لو أن فنانة قد تملك لوحةً «في عقلها» قبل أن ترسمها فعلًا، حتى مع التسليم أن تلك اللوحة لم توجد بعدُ في الواقع وبعد أن ترسمها، تدرك أنها موجودة على حدٍ سواء في عقلها (لا تزال تملك فكرتها عنها) وفي الواقع ولكن في الوقت الراهن إن الرب -الكينونة التي لا يمكن تصور أعظم منها- موجودٌ على الأقل في عقلك، حتى ولو كنت لا تعتقد بوجوده في الواقع.

لكنك لا تستطيع وبصورة مشروعة الاعتقاد بأن هذه الكينونة موجودة فقط في عقلك.

لنفترض أنك تعتقد أن الكينونة التي لا يمكن تصور أعظم منها موجودةٌ فقط في عقلك. عندها تستطيع بسهولةٍ أن تتصور كينونةً أعظم، بمعنى كينونة أخرى مثلها ولكن بالإضافة إلى ذلك هي موجودة في الواقع (من

المؤكد أن كينونةً موجودةً بالفعل هي أعظم من كينونةٍ موجودة فقط في عقل أحدهم!). ولكن عندها ستكون الكينونة التي لا يمكن تصور أعظم منها كينونةً يمكن تصور أعظم منها. وهذا تناقضٌ واضح، ويتفق الجميع بأنه يجب رفض التناقضات بشكلٍ دائم. ولذلك يجب عليك رفض الفكرة بأن الكينونة التي لا يمكن تصور أعظم منها موجودةٌ فقط في عقلك. وبالتالي يجب عليك قبول الفكرة بأن هذه الكينونة موجودةٌ ليس فقط في عقلك ولكن في الواقع أيضًا.

وبعبارةٍ أخرى عليك أن تقبل بأن الرب موجود.

يمكن للمرء أن يعبر عن هذه الحجة نفسها بشكلٍ مختلفٍ قليلًا. يريد الملحدون أن يؤكدوا بأن الرب غير موجودٍ في الواقع. ما يقصدونه بالكلمة «الرب»، كما الموحدون، هو الكينونة التي لا يمكن تصور أعظم منها. إذًا ما يريدون تأكيده هو أن الكينونة التي لا يمكن تصور أعظم منها غير موجودة في الواقع. ولكن ذلك سوف يعني بأن المرء يستطيع تصور كينونة أعظم من الكينونة التي لا يمكن تصور أعظم منها، وذلك تناقض. ولكن التناقضات دائمًا خاطئة. بالتالي من الخطأ التأكيد بأن الكينونة التي لا يمكن تصور أعظم منها غير موجودةٍ في الواقع.

إذًا إن الرب موجودٌ حقًا!

إن الأمر بتلك السهولة. إذا كان الرب موجودًا على الأقل في العقل فيجب أن يكون موجودًا في الواقع. والرب موجودٌ فعلًا في العقل -حتى في عقل الملحد- الذي بإنكاره وجود الرب يجب على الأقل أن يفكر به. لذا يتضح بأن الإلحاد هو هزيمةٌ ذاتية: إن إنكار الملحد لوجود الرب في الواقع يُلزمه بقبول وجوده.

إن الأمر بهذه البساطة.

فصولٌ ذات صلة

33 ديكارت، 53 كانت، 72 مالكوم

الغزالي (1058 - 1111 م)[14]

Ghazali (1058 - 1111 C.E.)

المحرق الأقوى

إن إدراكًا صحيحًا لقدرة الله على كل شيء، يكشف عن بعض الأشياء المدهشة

الفلاسفة!

يعتقد (الغزالي) أنهم من خلال الحجج الحاذقة يجدون حتمًا طريقهم إلى المعتقدات الشنيعة التي تتعارض مع العقيدة الإسلامية. حتى أن (ابن سينا) وآخرين يذهبون بعيدًا إلى حد إنكار أن الله خلق العالم من لا شيء وبإرادته الحرة، وبدلًا من ذلك يزعمون بأن العالم يفيض بالضرورة وبشكلٍ أزليٍ من وجود الله نفسه!

وهذا ما لا يمكن أن يكون.

ولأجل ذلك فإن مبدأ الفيض ليس متعارضًا فقط مع القرآن ولكنه مثيرٌ للاعتراض فلسفيًا. لسببٍ واحد، لا يمكن أن يكون هناك معنىً لتشكيلة الأشياء المختلفة في العالم. من وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة الخاصة فإن الأسباب تستلزم آثارها، والذي يعني أنه كلما وُجِد السبب فلا بد أن ينتج دائمًا نفس الأثر المحدد. ولكن كيف عندها للّه الواحد أن يكون مسؤولًا عن خلق عدة أشياء مختلفة، وفي أوقاتٍ مختلفة؟ سيكون ذلك مثل لهبٍ أحيانًا يسخن بعض الماء وفي أحيانٍ أخرى يبرده، وأيضًا في أوقاتٍ أخرى يحوله إلى فيل.

بشكلٍ أعم، يعجز مبدأ الفيض عن إدراك المدى الحقيقي لقدرة الله، قدرته على كل شيء - التي تتصرف بحرية بحتة، بكامل إرادته. وإن إجلال القدرة الإلهية هو الاعتراف بأن الله قادرٌ على التصرف كلما وكيفما أراد، وباستطاعته الخلق وعدم الخلق، وأن يخلق هذا أو ذاك، أو أن يخلق واحدًا أو كثيرًا، كيفما يقرر. ليس هناك اضطرارٌ في أعمال الله.

في الواقع إن القدرة على كل شيء هي تمامًا قدرة مطلقة وبالتالي باستطاعتها تخطي أي تقييد. حتى أنه لا ينبغي لنا القول بأن كينونةً قادرةً على

كل شيءٍ مقيدةٌ بالعدل والصلاح -سيكون الله بذلك مقيدًا بفعل ما هو عادلٌ وصالحٌ فقط- وستكون قدرته محدودة. وعلى خلاف ذلك فإنه باستطاعة الله أن يمتنع عن التصرف بعدلٍ في حال أراد ذلك، أن يختار عدم مكافأة الاستقامة وعدم معاقبة الخطيئة، وحتى تعذيب البريء دون تعويض. وهذا لا يعني بأن الله سوف يقوم بذلك أو أن ذلك من عادته، ولكن مجرد قدرته المطلقة تضمن أنه يستطيع ذلك.

أمرٌ آخر. غالبًا ما يكون الفلاسفة متحمسين لفكرتهم بأن الأسباب تستلزم آثارها. ولكن ما لا يدركونه بأنه ينتج من هذا أن ما من شيءٍ عادي هو سببٌ لأي شيءٍ آخر أبدًا. كمثال، يرون بأن اللهب يسبب احتراق القطن، ومعنى ذلك أنه عندما يكون اللهب بجوار القطن فإنه من المستحيل ألا يحترق القطن. ولكن بقول إنه مستحيل يعني قول إن الله نفسه لا يستطيع منع ذلك الاحتراق، وإلا فسيكون من الممكن للقطن ألا يحترق. ولكن بالتأكيد لا شيء مستحيل على الله القادر، ما إن يتم فهم قدرته المطلقة بشكلٍ صحيح! إذًا فمن الممكن للقطن ألا يحترق - في هذه الحالة فإنهم لا يستطيعون القول بأن اللهب هو سبب الاحتراق.

إذًا ما الذي سبّب احتراق القطن؟ الله، بطبيعة الحال، الذي ليس فقط وبحريةٍ خلق العالم بالقدرة غير المحدودة لإرادته ولكن هو أيضًا السبب الحقيقي الوحيد لكل شيءٍ يحدث فيه بكل معنى الكلمة.

فصولٌ ذات صلة

1 أفلاطون، 6 أوغسطين، 9 سعديا، 11 - 12 ابن سينا، 16 ابن رشد، 22 الأكويني، 25 دوراندوس، 40 - 41 مالبرانش، 44 لايبنتز، 46 بايل، 76 بايك، 77 ر. آدامز، 80 جوناس، 84 م. آدامز

ابن رشد (1126 - 1198 م)[15]

Averroes (1126 - 1198 C.E.)

المعرفة قدرة

كيف يستطيع الله غير المتغير أن يملك المعرفة بعالمٍ متغيرٍ بشكلٍ دائم

هناك مشكلة.

من المفهوم عن الله أنه العليم أو العالم بكل شيء، لذلك يجب أن يعرف كل ما يجري في العالم. ولكن الأشياء في العالم متغيرةٌ باستمرار. وإذا كان الله يعلم عن هذه التغيرات فلا بد أن تكون معرفته نفسها متغيرةً باستمرار. ولكن من المفهوم على نطاقٍ واسعٍ أن الله سرمدي، أي أنه كينونة سرمدية ليست من نوع الأشياء التي يمكن أن تتغير. لذلك هناك معضلة واضحة: إما أن نرفض سرمدية الله أو نرفض أنه عليمٌ بكل شيء. وأيٌ من الخيارين مرفوضٌ بالنسبة لمعظم الموحدين.

ولكن (ابن رشد) يقترح مخرجًا.

إن الحل هو الاعتراف بأن المعضلة تقوم على مماثلةٍ خادعةٍ بين معرفة الله ومعرفة البشر. تنشأ معرفتنا فينا بشكلٍ غير فعالٍ: شيءٌ ما موجودٌ قبلنا وسبّب وجودنا لندركه. إن ذلك الشيء موجودٌ أولًا على نحو مستقلٍ عنا ومن ثم تأتي معرفتنا.

ولكن لا يمكن تطبيق هذا النموذج على الله. لأن ما من شيء يمكن أن «يسبب» إدراكًا في الله، ولأن ذلك من شأنه أن يجعل الله خاضعًا للقوى السببية لمخلوقاته، ولا يمكن أن يوجد أي شيءٍ بمفرده مستقلًا عن الله، قبل علمه به تنشأ المعرفة البشرية في الأشياء نفسها، ولكن على خلاف ذلك فإن الأشياء نفسها يجب أن تنشأ بمعرفة الله بها.

قد يبدو هذا غريبًا، باعتراف الجميع، ولكنه ليس كذلك بمجرد أن تتخلى عن فكرة أن معرفة الله هي مثل معرفتنا. بالنسبة للّه السرمدي فمن الطبيعي أنه مدركٌ بشكلٍ سرمديٍ لطبيعته أو جوهره. إن جوهره يتضمن كل

ما هو صحيحٌ عنه، بما فَي ذلك كَل ما يقوم به بقدرته -ويشمل ذلك تسببه بوجود كل شيء- إذًا الله بمعرفة نفسه، يعرف ما يخلق، بما في ذلك (قول) ذلك الحصان هناك وهكذا إن معرفة الله بالحصان هي تمامًا معرفته بجوهره هو نفسه، التي تتضمن القدرة الفعّالة التي يخلق بها الحصان.

هذا هو المفهوم الذي به تسبب معرفة الله بالحصان وجود الحصان.

يُفصح هذا عن الاختلاف الأساسي بين معرفة البشر ومعرفة الله: أن تكون معرفتنا غير فعالة فهذا يعني أنها في تغيرٍ دائم، تتغير حسبما يتسبب العالم. ولكن معرفة الله لا تحتاج إلى تغيير. لما يعرفه الله وبشكلٍ سرمدي أنه جوهره هو، والذي على الرغم من أنه يتضمن كل ما يخلقه، فإن ذلك الجوهر نفسه لا يتغير.

الآن يبدو هذا على أنه دفعٌ للمشكلة الأصلية أعمق قليلًا. حيث أنه كيف يمكن لجوهر الله غير المتغير أن يسبب وجود كل ما هو متغير في العالم؟ حسنٌ، تصور أن الله وبشكلٍ سرمدي يريد أن يأتي حصانٌ محدد إلى حيز الوجود في زمنٍ محدد وليكن ز. لديه هذه المشيئة السرمدية، «في جميع الأوقات»: قبل ز بوقتٍ طويل، وفي ز، بينما الحصان يأتي إلى حيز الوجود، وحتى بعد ز بوقتٍ طويل. إن مشيئته لا تتغير أبدًا وهو لا يتغير أبدًا، هو يبقى راغبًا بحدثه بشكلٍ سرمدي ويعرف بشكلٍ سرمدي أنه يريده. ولكن قدرة إرادته تكمن في قدوم الحصان إلى حيز الوجود في وقتٍ محدد ز.

وبالتالي يتغير العالم كنتيجةٍ لإرادته غير المتغيرة.

بالطبع لكل شيءٍ يحدث فإن الله يريد وبشكلٍ سرمدي أن يحدث فقط عندما يحدث، وبالطبع هو يعرف وبشكلٍ سرمدي إرادته غير المتغيرة. وبهذه الطريقة فإن الله يعلم كل التفاصيل المتغيرة للعالم المتغير بشكلٍ مستمر دون أن يتغير هو أبدًا. إن الله سرمدي وعالمٌ بكل شيءٍ على حد سواء.

تم حل المعضلة.

فصولٌ ذات صلة

66 وايتهيد، 71 هيدجر، 75 كريتزمان

ابن رشد (1126 - 1198)

لا يستطيعون التعامل مع الحقيقة

ما يجب فعله عندما يبدو أن الإيمان والعقل متعارضان

يسعى كل الفلاسفة نحو الحقيقة، ولكن الفلاسفة المتدينين لديهم تحدٍ خاص. فبالإضافة إلى مسارهم المعتاد نحو الحقيقة، المنطق، لديهم أيضًا مصدرٌ آخر وهو الإيمان، ومع الأسف فإن ما يُمليه الإيمان في بعض الأحيان يبدو غير منسجمٍ مع ما يُمليه العقل. على سبيل المثال، يشير القرآن إلى أن الله خلق العالم في لحظةٍ ما من الزمن ومن لا شيء على الإطلاق، ولكن حججًا فلسفيةً قوية تقول إن العالم أزليٌ كما الله نفسه وإنه يفيض من وجوده. يسأل (ابن رشد): إذًا ماذا سيفعل الفلاسفة المتدينون عندما يتعارض الإيمان والعقل؟

قد يكون أحد الخيارات رفض أحد مصادر المعرفة. ولكن هؤلاء الفلاسفة بالتأكيد لا يستطيعون التخلي عن إيمانهم، كما أن الله ما كان ليزود البشر بالعقل إذا كنا لا نستطيع عمومًا قبول آراء الفلاسفة المسوغة بعناية.

هناك خيارٌ آخر وهو مجرد قبول التناقضات. ربما هناك نوعان من الحقيقة، «حقيقة مزدوجة»، حيث أن اقتراحًا معينًا قد يكون صحيحًا «دينيًا» (بأن العالم قد خُلق من لا شيء) ولكنه خاطئ «فلسفيًا» (بما أنه يفيض من وجود الله). اعتقد كثيرٌ من الناس أن ذلك كان رأي (ابن رشد)، ولكنه ليس كذلك. إن موقفه الفعلي كان أبسط وأكثر حذقًا في نفس الوقت. إنه يعتقد أن الإيمان والعقل هما مصدران مشروعان وموثوقان للحقيقة وبالتالي إن أي تعارض ظاهري بينهما يجب أن يكون مجرد: ظاهري. وفي نهاية المطاف هما ليسا فقط متوافقين ولكن في الواقع يصلان إلى نفس الاستنتاجات.

هناك فقط حقيقة واحدة.

إذًا كيف يتم تفسير التناقضات الظاهرية؟ يجب أن ندرك أنه في حين أن الحقيقة واحدة فإن الأفراد الذين يسعون لها متنوعون على نحو واسع. إن الفلاسفة يملكون مهاراتٍ وتدريبًا معينًا، وتأتي الحقيقة بشكلها الأوضح والأعمق والأدق لهؤلاء الذين يستمدونها من التفكير والإثبات الدقيقين

والمناسبين. ولكن معظم الناس لا يستطيعون التعامل مع الحقيقة بذلك الشكل كما يجب، لمجرد أنهم لا يملكون المهارات والتدريب. وبالطبع إن النصوص المقدسة والأنبياء والأوامر المملاة من قبل الدين، كلها موجهةٌ إلى «معظم» الناس. وبناءً على ذلك فإن النصوص المقدسة والخطباء كثيرًا ما يستخدمون لغةً رمزيةً استعاريةً مجازية، تهدف إلى إشراك المشاعر في الدين وتعزيز الولاء له، كما ينبغي عليهم أن يفعلوا. وبهذه الطريقة فإن الناس العاديين وحتى غير المتعلمين والأميين يستطيعون استيعاب بعض الحقائق. وهكذا حيثما يبدو أن الفلسفة والدين يتعارضان، فذلك لأن ما هو في نهاية المطاف الحقيقة الواحدة نفسها فإنه يجب تقديمها بطرقٍ مختلفةٍ للجماهير المختلفة.

في الواقع إن أي شخصٍ يقرأ نصًا مقدسًا بعناية يدرك بأن النصوص غالبًا ما تكون غامضةً ومبهمة، وأننا بحاجة معلقين مدربين بشكلٍ جيد لتفسير تلك النصوص، والفلسفة تساعدنا حقًا في تلك المهمة.

إن ذلك ليس لتحدي الصدق في النص المقدس كما يدعي المنتقدون. فعلى سبيل المثال يخبرنا النص المقدس بصدق أن الله خلق العالم من لا شيء. ولكن الفيلسوف وحده هو القادر على إخبارنا ما يعنيه ذلك تمامًا. أن يتم خلق العالم «من لا شيء» فإن ذلك معناه أن العالم يعتمد على الله لوجوده وسوف يكون لا شيء بدون الله -حتى وإن وُجد بشكلٍ أزلي- كما يرينا المنطق.

قد يبدو جيدًا وكأن الحقيقة الفلسفية تعارض الدينية ولكن ذلك فقط لأن الحقيقة الدينية التي تم التعبير عنها بلغة الناس لم تُفهم بالشكل الصحيح.

هناك فقط حقيقة واحدة، والإيمان والعقل هما على وجه الضبط طريقتان للتعبير عنها.

فصولٌ ذات صلة

1 أفلاطون، 6 أوغسطين، 9 سعديا، 11 - 12 ابن سينا، 14 الغزالي، 17 موسى بن ميمون، 31 غاليليو

موسى بن ميمون (1135 - 1204 م)[16]

Maimonides (1135 - 1204 C.E.)

ليس مطلوبًا الكثير

القليل جدًا من الناس على استعدادٍ مناسبٍ لدراسة حقائق الدين الفلسفية

يعتقد (موسى بن ميمون) أن (ابن رشد) كان مصيبًا ولكن هناك ما هو أكثر ليقال.

إن الدين للجميع ولكن الفهم الصحيح للحقائق الدينية قد لا يكون كذلك. ومن الواضح أن ذلك الاستيعاب يأتي من الفلسفة ولكن ليس الجميع مناسبًا لها، حتى هؤلاء الذي قد ينبغي عليهم ألا يبدؤوا دراستهم للدين مع الفلسفة. لأن قليلًا من الفلسفة يمكن أن يكون أمرًا خطيرًا جدًا. ويمكن أن يؤدي بسرعة إلى التباسٍ كبير، وعندما يبدأ المرء بإلقاء نظرةٍ خاطفة على الشدادات الظاهرية بين العقل والإيمان فمن الممكن أن يؤدي ذلك إلى التشكيك وحتى إلى رفض الإيمان. إن رضيعًا تتم تغذيته فقط باللحم سوف يموت وإن ذلك ليس بسبب أن اللحم سيئ بحد ذاته ولكن لأن الرضيع غير مستعدٍ بعد لهضمه، لذلك لا يجب تقديم الحقائق الفلسفية حول الدين لهؤلاء الذي ليسوا مستعدين لاستقبالها.

لقد كُتِب النص المقدس بلغةٍ بسيطةٍ لسبب: هدفه أن يُرشد الناس عبر الحياة، وليس أن يعبر عن الحقائق الفلسفية العميقة المخفية فيه. وهكذا يجب أن يبدأ الجميع بحقائقه الحرفية، وفقط الأفراد ذوو التدريب الجيد يجب عليهم محاولة الاستقصاء بشكلٍ أعمق وذلك تحت إشراف معلم.

وكم يجب أن يكون المرء صبورًا!

لا أحد يملك العقلية الكافية في مرحلةٍ مبكرة ليتعامل مع الفلسفة. حيث يجب تطوير العقل بعناية عن طريق الدراسات التحضيرية لفترةٍ طويلة: فيجب على المرء أولًا أن يتقن المنطق، ثم الرياضيات، وحتى الفيزياء حتى قبل التفكير بالفلسفة. وإن السلوكيات الأخلاقية شرطٌ أساسيٌ هنا: وحده

الشخص ذو الشخصية النقية والهادئة والحازمة يمكنه بلوغ الإتقان الفكري المطلوب.

وأخيرًا فإن المخاوف الدنيوية كثيرًا ما تبطئ المرء: فبعد كل شيء علينا جميعًا أن نهتم بحاجاتنا المادية وأن نرعى عائلاتنا. حتى أنه من الصعب على الشخص الأكثر مهارة أن يتعامل مع الفلسفة بشكلٍ سليم في حال كان مشتتًا بالإعالة البسيطة للحياة، ويعتقد (ابن ميمون) أن الأهم من ذلك بكثير هو حالة المرء إذا كان مشتتًا بكل الإغراءات غير الضرورية للحياة الحديثة والفاسدة خصوصًا.

ولجميع هذه الأسباب فإن فلسفة الدين يجب أن تقتصر على أنواع معينة من الناس: هؤلاء الذين يملكون الأدوات الفكرية المناسبة، أعوام التدريب الفكري والأخلاقي والحرية الكلية من الهموم الدنيوية. ربما قد سمعت فكرة أنه مطلوبٌ الكثير ولكنه يتم اختيار القليل، ولكن في هذه الرؤية على العكس، يبدو أنه ليس مطلوبًا الكثير.

لنكن واضحين: لا يعتقد (ابن ميمون) بأنه لا ينبغي تعليم الناس العاديين أي شيءٍ فلسفيٍ عن الرب، فهناك حقائق معينة يجب تلقينها للجميع بمجرد أن يصبحوا قادرين على استيعابها، تقريبًا وعلى الأقل: بأن الرب واحد، ولا يجب عبادة شيءٍ إلى جانبه، وأنه غير مادي، وسرمدي، وأن وجوده ليس كوجود شيءٍ من مخلوقاته، وما إلى ذلك. على الجميع أن يعوا هذه الأمور على الأقل حتى إن لم يكن باستطاعتهم فهم الحجج الفلسفية التي تثبت صحتها. ولكن يجب أن تبقى بعض الأمور الأخرى سريةً لهؤلاء الذين لا يستوفون المعايير المبينة أعلاه: مثل الطبيعة الدقيقة للصفات الخاصة بالرب (كـ إرادته، إدراكه للأمور، المعرفة التي يمتلكها)، تساؤلات معينة حول الخلق والعناية الإلهية بكل شيء، ومسائل عامة تُعنى بطبيعة اللغة التي نستخدمها عند الحديث عن الرب. لأنه لن ينتج المزيد من الخير عند تزويد الأشخاص غير المؤهلين بهذه الأسرار المهمة أكثر مما يمكن أن ينتج من تقديم شريحة لحمٍ لرضيع.

من الأفضل لجميع المعنيين أن يُترك اللحم للفلاسفة.

فصولٌ ذات صلة

16 ابن رشد، 31 غاليليو، 50 بيلي

موسى بن ميمون (1135 - 1204 م)
بالحديث عن الرب...
ما يمكن، وما لا يمكن، أن يُقال عن الرب

في عصر (موسى بن ميمون)، قبِل العديد من الفلاسفة الموحدين فكرة أنه على الرغم من أن النص المقدس يحتوي على الحقائق فقط، إلا أن الحقائق التي يحتويها تتطلب تفسيرًا فلسفيًا.

يخبرنا النص المقدس بأن الرب صنع البشر على صورته، وأنه يرى أشياء متنوعة، ويحرك الأشياء، وما إلى ذلك، ويشير ما سبق إلى أن الرب هو وجود مادي مشابهٌ لنا. لكن ذلك غير صحيح، لذا نحن بحاجةٍ لبعض الإرشاد في تفسير بعض المقاطع. وبكلماتٍ أخرى نحن بحاجةٍ إلى تحديد ما يمكن، وما لا يمكن، أن يقال عن الرب.

يبدأ (ابن ميمون) بالتأكيد على أن الرب فريدٌ ومتفوقٌ جدًا ويستطيع بكل معنى الكلمة أن يكون متميزًا دون أي شيءٍ مشترك مع أيٍ من الكائنات الأخرى، إن أي شيءٍ نستطيع قوله عن أي كائنٍ آخر لا نستطيع حرفيًا أن نقوله عنه. من ناحيةٍ أخرى، كما يشير (سعديا)، فإن الرب هو أحاديةٌ بسيطةٌ مثالية وليس مركبًا من أي أجزاء أو جوانب أصغر. إن وضع هاتين النقطتين معًا يُولّد المشكلة. مثلًا عندما يقول النص المقدس بأن الرب هو خير فإننا نعلم من النقطة الأولى بأن «خير» لا يمكن أن تعني تمامًا نفس الـ«خير» المطبقة على الأشياء العادية، وعندما يقول النص المقدس بأن الرب أيضًا قوي، أو سرمدي، أو غاضب، فنحن نعرف من النقطة الثانية بأن هذه الكلمات لا تشير إلى صفات متباينة في الرب -بما أنه أحادية- على الرغم من أنها متباينة فينا.

فماذا تعني إذًا؟

إن الصفات التي ينسبها النص المقدس إلى الرب تُصنف إلى فئتين. الفئة الأولى هي غير الأساسية: وهي الصفات التي لا تحدد نوع الشيء المعطى. كمثال، الصفات الزمنية مثل الغضب، أو الشعور بالحب، هي صفات غير أساسية للجنس البشري، حيث أننا نبقى بشرًا حتى ولو كانت هذه الصفات تُوجد وتختفي. وعلى العكس فإن الصفات الأساسية وهي الفئة الثانية تحدد نوع الشيء. ربما أن نكون عقلانيين هو أمر أساسي بالنسبة لنا، حيث أن أي

شيءٍ يفتقد تلك القدرة لن يكون بشريًا بحق. بالنسبة للرب فإن مثل هذه الصفات، كأن يكون قادرًا على كل شيء وحكيمًا هي صفات أساسية، بينما أن يكون بأوقاتٍ مختلفة، غاضبًا، غيورًا، أو رحيمًا سوف تكون من الصفات غير الأساسية.

والآن إن الرب ليس مثلنا، لا يخضع حرفيًا للصفات الزمنية غير الأساسية. لذا عندما يصفه النص المقدس بهذا الشكل فلا بد أن النص يقوم بأمرٍ آخر: أي يصف أفعاله، ولو بشكلٍ غير مباشر. ليس الرب نفسه حرفيًا هو الرحيم بل إنه يقوم بأعمالٍ رحيمةٍ مثل تقديم الحياة. وكذلك أيضًا فإن الرب ليس حانقًا بشكلٍ حرفي ولكنه فقط يقوم بأشياء حانقة، مثل خلق الفيضانات.

إن الصفات الأساسية دقيقةٌ أكثر. كما رأينا، فإنه ليس بمقدورنا أبدًا أن نقول حرفيًا ما هو الرب. بما أن كلماتنا لا تُطبق حرفيًا عليه. وبدلًا عن ذلك ما نستطيع فعله هو وصف ما لا ينطبق على الرب، وهذا هو المفتاح. عندما يخبرنا النص المقدس بأن الرب يملك قدرة فهو يقول فعلًا إن الرب ليس ضعيفًا، عندما يقول بأن الرب يملك حكمة فهو يقول إنه لا يفتقر إلى الذكاء، وهكذا... في كلتا الحالتين لا يتكلم النص المقدس مباشرةً عن ماهية الله نفسه، وهكذا فإنه لا يصف أي تعدديةٍ في الرب بأي حالة كانت. فعلى الرغم من أن الرب شيءٌ واحدٌ بسيط، يمكن أن يكون هناك الكثير من الأشياء التي لا يتصف بها الرب.

الآن قد تبدو هذه الحركات مثل الحيل اللفظية ولكنها في الواقع ليست كذلك. أن نقول ما هي الأشياء التي لا يتصف بها الرب، هو ألا نقول ما هو عليه. ولكن الرب يتجاوز كليًا قدراتنا الإدراكية حيث أننا ببساطة لا نستطيع أن نصرح ما هو.

إن البديل المشروع الوحيد لهذا التفسير هو أن نقول: عندما يقول النص المقدس بأن الرب قوي فإنه ببساطة يتحدث على نحوٍ خاطئ.

وكما يؤكد (ابن ميمون) فإن ذلك أمرٌ لا يفعله النص المقدس أبدًا.

فصولٌ ذات صلة

10 سعديا، 21 الأكويني، 69 هارتشورن

موسى بن ميمون (1135 - 1204 م)

وما ارتآه، لا يزال حسنًا جدًا

كيف يمكن للرب الخير على نحوٍ تام والقادر على كل شيء أن يصنع عالمًا يحتوي على الكثير من الشر؟

ورأى الرب أن كل ما عمله، وارتآه قد كان حسنًا جدًا (التكوين 31:1)

قد يكون من السهل الاتفاق مع هذا الحكم بعد اليوم السادس للخلق[17]، عندما يصيّره الرب. ولكن الآن؟ إن نظرةً سريعةً هنا وهناك تكشف الكثير عما يبدو أنه ليس حسنًا على الإطلاق: كل المخلوقات تعاني، تذوق الهوان، وتموت. إذا كان الرب الخير على نحوٍ تام والقادر على كل شيء مسؤولًا عن وجود كل شيء، إذًا كيف يمكن أن يكون هناك الكثير من الخلل والشر في العالم؟

إنه سؤالٌ صعب، يستمر في إزعاج الفلاسفة حتى يومنا هذا، ولكن يعتقد (ابن ميمون) أنه من الممكن الإجابة عليه.

كبداية انظر الفرق بين الضوء والظلمة. إن للضوء وجودًا أو كينونة صريحة، وأينما يوجد فإن شيئًا ما وبطريقةٍ فعالةٍ يقوم بإنتاجه، وهو مصدرٌ ما للضوء. أما الظلمة فلا يوجد لها وجودٌ صريح ولا يجب إنتاجها بشكلٍ فعال: إنها ما تحصل عليه عندما لا يوجد شيءٌ يصدر الضوء. وبالمثل هي المخلوقات التي تستطيع الإبصار، فهي تملك خاصيةً صريحة: أن نُبصر هو أمرٌ نقوم به والبصر هو قدرةٌ نمتلكها. ولكن مخلوقًا أعمًى لا يمتلك قدرةً ما أخرى تساعده على العمى، إن عدم الإبصار ليس شيئًا ما يمتلكه ذلك المخلوق. بل إن العمى هوما ينتج عن غياب البصر.

عندها تكون الشرور الطبيعية في العالم مثل الظلمة والعمى ليست موجودةً بشكلٍ حقيقي من تلقاء نفسها. إن أشياء رهيبة مثل الفقر، المرض،

والموت هي في الواقع لا شيء ولكنها عبارة عن غياب الثروة، الصحة، والحياة. وبمجرد أن ندرك هذا عندها نرى أن الرب لم يخلق الشرور بعد كل شيء، لأن هذه الشرور ليست «منتجة بشكلٍ فعال». إن كل ما يخلقه الرب هو بحد ذاته حسن. ولكن الحُسْن هو مسألة مقدار، وعندما ينتج الرب أشياء بحُسْنٍ أقل مما قد نحب، ندعوها «شرًا». ولكنها بحد ذاتها مجرد مقدارٍ أقل من ذلك الحُسْن الصافي الذي نرغب به.

وكثيرًا ما نُظهر جهلًا كبيرًا في أحكامنا حول ما هو شر. نحن بشكلٍ طبيعي ننظر إلى مرضنا وموتنا على أنها شرور عظيمة ونتمنى أن يكون هناك إمكانيةٌ لتجنبها. ولكن في الواقع إن ذلك ليس بذي معنى. نحن موجودات مادية مصنوعة من مادة ومن طبيعة المادة أن تفسد، وأن نتمنى عدم المرض وعدم الموت سيكون مثل تمني أن نكون موجودات غير مادية، نحن الموجودات المادية. ولكن ذلك ليس تمني أن نكون أصحاء بل إنه تمني ألا نكون موجودين على الإطلاق، حيث أن وجودًا غير مادي لن يكون نحن. ولا أحد يتمنى ذلك.

يمكن أن تكون أحكامنا حول الشر أنانيةً على نحوٍ ملحوظٍ أيضًا. في حال حدث أمرٌ ما ضد رغباتنا أو مصالحنا الشخصية فإننا نحكم مباشرةً على أنه شر، كما لو أن حياتنا هي الأمر الوحيد الذي يهم. ولكن الأفراد، بل وجميع البشرية، ليست سوى عناصر بالغة الصغر في هذا العالم الواسع جدًا، عالمٌ لا يزداد سوءًا بسبب أن بعض المخلوقات تتمتع بخيرٍ أقل من غيرها بل يزداد جمالًا بالتنوع الهائل للمخلوقات التي يحويها.

قد لا نحب ذلك، ولكن العالم قد يكون أفضل حالًا بشكلٍ عام، بأسره، في حال حدث أن نتمتع شخصيًا بخير أقل مما نظن من نحن لنصرح بأن العالم برمته هو حسنٌ فقط في حال جرت الأمور بشكلٍ جيدٍ لنا على وجه الخصوص؟

إذًا إن كل ما يعمله الرب هو أمرٌ حسن، بمقادير متفاوتة، لاحقًا والآن، وينبغي ألا نكون سريعين في الحكم على تلك الأعمال على أنها شر حسب مرتبتها في تصنيفنا النسبي لما هو حسن.

فصولٌ ذات صلة

22 الأكويني، 42 مالبرانش، 43 لايبنتز، 49 فولتير، 76 بايك، 77 ر. آدامز، 80 جوناس، 84 م. آدامز

توما الأكويني (1225 - 1274 م)[18]

Thomas Aquinas (1225 - 1274 C.E.)

ما الذي يمكن أن يكون أبسط من وجودٍ مطلق، قويٍ بلا حدود، ذكيٍ بلا حدود، حسنٍ بلا حدود؟

لا شيء - إن الرب بسيطٌ إلى درجة الكمال

واحدٌ من أهم الادعاءات عن الإله ومع ذلك هو الأكثر إثارةً للحيرة، ذلك الادعاء الذي يقول إن الإله «بسيط»: أي بمعنى أنه غير مركب من أجزاء أو جوانب متباينة. وكون (توما الأكويني) قد تقاسم حماسة الفلاسفة المبكرين لمفهوم البساطة الإلهية، فقد سعى لإثباتها عن طريق استعراض الطرق التي تتركب فيها الأشياء الأخرى والمحاججة بأن الرب ليس مركبًا بأي طريقة منها.

وكمثال، إن العناصر المادية ليست بسيطة: فهي مركبة من أجزاء أصغر، كما هو جسدك مركبٌ من ذراعيك، ساقيك، إلخ. ولكن بالطبع فإن الرب ليس جسدًا ماديًا، لذلك فهو ليس مركبًا بالطريقة التي تتركب بها الأجساد.

وهناك شكلٌ آخر من التركيب موجودٌ في كل العناصر الاعتيادية، حتى غير المادية منها مثل الأرواح البشرية أو الملائكة: حيث يجب التمييز بين جوهرها ووجودها. فالجوهر يشير إلى «ماهية» الشيء، بينما وجوده يشير إلى إذا ما كان هذا الشيء موجودًا بشكلٍ فعلي.

كمثال، يمكن التفكير باليونيكورن[19] والتساؤل إذا كان مثل هذا المخلوق موجودًا فعلًا. عندما تفعل ذلك فإنك تدرك جوهر اليونيكورن -وهو «الشيء» الذي تفكر فيه- ولكنك لا تعرف ما إذا كان مثل هذا الشيء موجودًا أم لا. وإذا كان هناك يونيكورن فعلي موجود، فإن الوجود يجب أن يضاف إلى ذلك الجوهر، إذًا إن الأمرين مختلفان.

ولكن لا يجوز على الرب مثل هذا الشكل من التركيب أيضًا. لأنه كلما أضيف وجودٌ إلى جوهر فيجب أن يكون هناك مسببٌ لهذه الإضافة، وبهذا فإن فعل المسبب هو سبب خروج الشيء إلى حيز الوجود. وإذا كان وجود الرب مختلفًا عن جوهره، لاحتاج الرب عندها إلى سببٍ ليخرجه إلى حيز الوجود. ولكن حتمًا هذا لا يمكن أن يكون، بما أن الرب هو المسبب المطلق لكل شيء وهو نفسه لا يتأثر بشيء.

لذلك فلا يمكن أن يكون هناك أي تمييز بين جوهر الرب ووجوده: إن «ماهيته»، هي عين ذاته، وجودٌ محضٌ بحد ذاته، وكما (يلاحظ توما الأكويني) فإن الرب نفسه أخبر عن نفسه في الكتاب المقدس «I am that I am» «أنا هو الكائن» (سفر الخروج 14:3).

وعلاوةً على ذلك وبشكلٍ عام، إن الأشياء المركبة هي أشياء اعتمادية. فأي موجودٍ مركب سيحتاج إلى موجودٍ آخر خارجٍ عنه ليقوم بتركيب أجزائه في المقام الأول ويستطيع دائمًا من حيث المبدأ، أن يفككه إلى مركباته. وإذا كان الرب مركبًا فإنه سيحتاج إلى موجودٍ آخر ليركبه، وسيكون في هذه الحالة تحت رحمة أي موجودٍ قويٍ كفاية ليفككه - وكلتا الفكرتين مستهجنتان، وفوق ذلك إن الموجود المركب يعتمد على أجزائه بمعنى: أنه لن يكون موجودًا إلا في حالة وجود أجزائه. ولكن الأجزاء مستقلةٌ في وجودها عن الموجود المركب لأنها تستطيع الوجود بدون أن تنتظم بتلك الطريقة في الموجود المركب. فإذا كان الرب مركبًا فإنه سيكون معتمدًا على أجزائه، والتي هي نفسها ستكون مستقلةً عنه. ولكن هذا لا يمكن أن يصح، لأن الرب هو الوجود المستقل المطلق الذي يعتمد عليه كل شيءٍ آخر!

إذًا الرب لا يمكن أن يكون مركبًا. وهو بناءً على ذلك موجودٌ بسيط بكل معنى الكلمة.

هناك مشكلة واحدة. فالرب ليس بسيطًا فقط بالطبع، ولكنه أيضًا قوي، وذكي، وخيّر. وهذه سماتٌ متباينةٌ بشكلٍ جلي. ولكن إذا كانت هذه السمات متمايزة عن بعضها فعلًا، كيف يمكن للإلّه نفسه أن يملكها كلها ويقال بعدها أنه بسيط؟

نعود لهذا المساءلة في الفصل اللاحق.

فصولٌ ذات صلة

10 سعديا، 21 الأكويني، 36 ديكارت، 69 هارتشورن

توما الأكويني (1225 - 1274 م)

العديد من الأشياء المتمايزة حول الرب، غير أن كونه بسيطًا، فهو لا يشتمل حقًا على أشياء متمايزة فيه

إذًا يُفهم أن الرب قوي، ذكي وخيّر، ولكنه أيضًا بسيط، وكونه بسيطًا فإن ذلك يبدو غير منسجمٍ مع امتلاكه لسماتٍ متعددةٍ متمايزة.

وقد حاول كل من (سعديا) و(موسى بن ميمون) حل هذه المعضلة، ولكن على الرغم من أن (توما الأكويني) يعتقد بأن (سعديا) على المسار الصحيح وأن دوافع (ابن ميمون) هي دوافع حسنة، لكنه يعتقد أيضًا أن (سعديا) لم يذهب بعيدًا بشكلٍ كافٍ في مساره وأن (ابن ميمون) قد ابتعد كثيرًا جدًا.

لنبحث في نظرية (ابن ميمون) ذات الجانبين.

من الجانب الأول: حين يتكلم النص المقدس عن أن الرب له صفات معينة فإنه مجرد يؤكد على أن الرب لا يشبه الأشياء العادية: بكلامٍ آخر عندما يقول إنه قوي فهو يؤكد كيف أنه لا يشبه الأشياء الضعيفة.

ومن الجانب الثاني: في أحيانٍ أخرى يصف النص المقدس علاقة الرب بخلقه: أن نقول بأن الرب خيّر هو كأن نقول في الحقيقة أن الرب هو سبب الخير في كل شيء، تاركًا الباب مفتوحًا حول طبيعة الرب نفسه.

في كلتا الحالتين فإن الكتاب المقدس لا يتكلم مباشرةً عن الرب نفسه وأيضًا في كلتا الحالتين لا يصف مباشرةً الرب بتعدديةٍ في طبيعته.

ويرد (الأكويني): بكل تأكيد عندما يذكر الكتاب المقدس الرب فإنه يعني قول شيء عن الرب! وإذا كان كل قصدنا من قولنا بأن الرب خيّر هو أنه سبب الخير في مخلوقاته، فعندها يمكننا أن نقول بنفس الطريقة إن الرب جسمٌ مادي، بما أنه وعلى حدٍ سواء يسبب وجود الأجسام. ولكن لا أحد يقول ذلك.

هناك نظريةٌ أفضل. إن الرب فوق مداركنا المعرفية ولكن هذا لا يعني أننا لا نستطيع التحدث عنه بكلامٍ ذي معنى. لأن الرب هو سبب كلِ موجود، ولأن الموجودات تعكس دائمًا أمرًا ما من سببها، ولو بشكلٍ أقل كمالًا.

عندما نقول إن الرب خيّر فإن مفهومنا للخير في الواقع مستمدٌ من تجربتنا عن الخير في المخلوقات، كما يقترح (ابن ميمون)، إلا أن سبب الخير وهو الرب نفسه يجب أن يحوي نفس الخير، ولو بشكل أسمى أو أنقى فقولنا إن الرب خير عندها هو ليس مجرد قولنا إنه غير مشابه للأشياء الشريرة، أو قولنا إنه يسبب الخير في مخلوقاته، بل هو قولنا إن الخير موجودٌ فيه، حتى ولو كان -وهنا يظهر تجاوزه لإدراكنا- بشكلٍ أسمى لا نستطيع إدراكه.

هذا يحل مشكلتنا الآن. نعم نحن ننسب العديد من الصفات المختلفة للإله البسيط. لكن مفاهيمنا لهذه الصفات متمايزة لأننا نصوغ مفاهيمنا من تجاربنا مع المخلوقات، والتي فيها تكون القوة متمايزة فعلًا عن الذكاء وعن الخير. لكن عندما توجد هذه الصفات في الرب بذلك الشكل الأكثر كمالًا فإننا لا نستطيع أن نفهم تمامًا كيف أن هذه الصفات هي واحدة وهي نفس الشيء. نحن نستخدم مفاهيمنا المتباينة للإشارة إلى ذلك الشيء الواحد، هذا صحيح، لكن غالبًا ما يمكن أن تشير المفاهيم المتباينة إلى نفس الشيء الواحد.

كمثال، طفلك قد يفكر بك بمفهوم «والدي»، بينما تنظر لك زوجتك بمفهوم «زوجي». ومن الواضح أن هذه مفاهيم كمثال، طفلك قد يفكر بك بمفهوم «والدي»، بينما تنظر لك زوجتك بمفهوم «زوجي». ومن الواضح أن هذه مفاهيم مختلفة، ومع ذلك فهي تُطبق على نفس الشخص الواحد، أي أنت. إذًا نعم، مفاهيمنا للقوة، الذكاء، والخير متمايزة، ولكن قوة الرب هي ذات ذكائه، والتي هي ذات خيريته، وكلها -أي إن الرب- شيءٌ واحدٌ بسيط.

وهكذا يمكننا أن نقول العديدَ من الأشياء الحقيقية والمتمايزة عن الرب من دون أن يكون هناك أشياء متمايزة ضمن الرب.

فصولٌ ذات صلة

10 سعديا، 18 موسى بن ميمون، 20 الأكويني

توما الأكويني (1225 - 1274)

هل بإمكان الرب أن يخلق صخرةً بالغة الثقل بحيث لا يمكنه رفعها؟

كيف يكون الرب قادرًا على كل شيء رغم أنه غير قادرٍ على القيام بكل شيء

يتفق كل الموحدين في العصور الوسطى على أن الرب قادرٌ على كل شيء أو بالغ القوة ولكن الرب هو أيضًا الخير الكامل، مما يعني أنه لا يستطيع ارتكاب الخطيئة وفوق ذلك يبدو أن الماضي لا يمكن تغييره، بما أنه لم يعد موجودًا وبالتالي لم يعد متاحًا لأي قوةٍ مسببةٍ لكي تتم ممارستها عليه. والأكثر إشكاليةً مما ذكر هو السؤال في عنوان الفقرة، والذي يبدو أنه يعترف فقط بإجابتين محتملتين: إما أن الرب يستطيع أو أنه لا يستطيع أن يخلق مثل هذه الصخرة.

ولكن إذا كان يستطيع، فإذًا سوف يكون هناك شيء لا يستطيع الرب فعله (أي رفع الصخرة).

وإذا لم يكن يستطيع، فهناك بالفعل شيءٌ لا يستطيع الرب فعله (أي خلق هذه الصخرة).

وكيفما فكرت بالموضوع، فيبدو أن هناك أمرًا أو من الممكن أن يكون هناك أمرٌ لا يستطيع الرب فعله: الخطيئة، تغيير الماضي، رفع أو خلق تلك الصخرة. وكيف يمكن أن يكون الرب قادرًا على كل شيء إذا كان هناك أمورٌ لا يستطيع فعلها؟

للإجابة، يجب على المرء أن يفهم بشكل أوضح ما يعنيه القول بأن الرب قادرٌ على كل شيء.

كان اقتراح (توما الأكويني) كالتالي: يمكن للرب أن يفعل أي شيءٍ ممكن. ولكن ما هي هذه الأشياء؟ يمكن أن يقال عن الشيء إنه ممكن بإحدى طريقتين: إما فيما يخص قدرةً ما أو تحقيقًا لأغراضها، أو ممكنًا في حد ذاته. يمكن القول عن رفع ملعقة بالنسبة لإنسان إنه شيء ممكن، لأن الإنسان

يملك القدرة على فعل ذلك، والفعل نفسه ممكن بالمطلق في حد ذاته، لأن فكرة «رفع ملعقة» لا تنطوي على أي تناقضات. الآن يجب ألا نقول إن الرب قادرٌ على فعل جميع الأشياء الممكنة بالمفهوم الأول، لأن الأمر منوط بقدرته على فعلها، لأن ذلك يكافئ مجرد القول إنه يستطيع أن يفعل جميع الأشياء التي يملك القدرة على فعلها، وهذا صحيح ولكنه لا يقدم معلوماتٍ مفيدة. لذلك يجب فهم القدرة الكلية للرب حسب المفهوم الثاني، أي قدرته على القيام بكل شيء ممكن بالمطلق في حد ذاته، وهذا يعني أنه يستطيع أن يفعل كل شيءٍ ممكنٍ منطقيًا، ولا يتضمن تناقضًا.

قد يشعر البعض بأن هذا ليس كافيًا، أي أن قدرة الرب تعني أنه لا يستطيع أن يفعل فقط الأمور الممكنة منطقيًا ولكن حتى الأمور المستحيلة منطقيًا هو يستطيع فعلها، أي حتى الأمور التي تتضمن تناقضًا.

وعلى الرغم من أن هذا يبدو مثيرًا للإعجاب فإنه في الحقيقة لا يقول الشيء الكثير. فكّر بشيءٍ ينطوي على تناقض، مثلًا مربعٌ مستدير. يمكنك صياغة العبارة «مربع مستدير»، ولكن إذا فكرت بها ستدرك أن العبارة تفتقر إلى أي معنىً حقيقي: فإذا كان الشيء مستديرًا فهو ليس مربعًا، وإذا كان مربعًا فهو ليس مستديرًا إن الإصرار على أن الرب يستطيع أن يخلق مربعًا مستديرًا، هو بالتالي التفوه بعبارةٍ لا معنى لها فعلًا. وهي لا تضيف فعليًا أي شيءٍ لقدرته.

وإذا كانت هذه القدرة المزعومة على فعل هذه الأشياء غير الممكنة لا تضيف شيئًا فعليًا إلى قدرة الرب، كذلك فإن عدم قدرته على فعل الأمور غير الممكنة لا ينتقص من قدرته.

والآن بإدراك أن قدرة الرب الكلية هي قدرته على فعل الأمور الممكنة منطقيًا (غير المتناقضة)، قد نصبح قادرين على حل معضلاتنا.

كلا لا يستطيع الرب ارتكاب الخطيئة. ولكن اقتراف الخطيئة هو ضعفٌ بشكلٍ ما، لأنها تعني أن المرء عجز حسب قدرته أن يقوم بما يجب أن يقوم به من الواضح أن كينونةً ذات قدرةٍ كلية لا يمكن أن يصدر منها هذا الضعف، لأن قوتها البالغة تضمن أن لا شيء يمكن أن يحد من قدرتها هذه. لذلك فإن فكرة أن كينونةً ذات قدرةٍ كلية يمكن أن ترتكب الخطيئة هي نفسها فكرة أن كينونةً ذات قدرةٍ كلية هي محدودة القدرة، وهذا تناقض. إن عدم قدرة الرب على ارتكاب الخطيئة هي عدم قدرته على فعل غير الممكن، إذًا وبالتالي إن ذلك ليس عجزًا في قدرته.

بشكلٍ مشابه، فأن تقول إن شيئًا هو من الماضي يعني أنه قد حدث، وتغييره يعني أنه لم يحدث، وهذا يتناقض مع حدوثه. ولذلك فإن التوقع بأن

الرب له القدرة على تغيير الماضي -أو خلق صخرة ثقيلة بحيث أن كائنًا كلي القدرة مثله لا يستطيع رفعها- هو كمثل التوقع بأن يخلق مربعًا مستديرًا. وهو لا يستطيع القيام بأيٍ من ذلك.

وهذا ليس بسبب أن قدرته -على فعل جميع الأشياء الممكنة- محدودة، ولكن لأن أيًّا مما سبق ذكره في حد ذاته أمرٌ غير ممكنٍ منطقيًا ليقوم به.

فصولٌ ذات صلة

14 الغزالي، 19 موسى بن ميمون، 26 الأوكامي، 36 ديكارت، 42 مالبرانش، 43 لايبنتز، 49 فولتير، 74 فرانكفورت، 76 بايك، 77 ر. آدامز، 80 جوناس، 84 م. آدامز، 86 سوينبورن

توما الأكويني (1225 - 1274 م)
لم يأخذ الرب إجازةً منذ بداية الخليقة
إن نشاط الرب المستمر ضرورةٌ لبقاء العالم موجودًا في كل الأوقات

يتفق جميع الموحدين في العصور الوسطى على أن الرب خلق العالم في المقام الأول. ولكن يبقى السؤال حول علاقة الرب بالعالم منذ لحظة خلقه. يعتقد البعض بأن الرب قام بمعجزته العرضية (خلق العالم) ثم تركه وحده، أي كما البنّاء يقوم ببناء منزل ثم يستمر المنزل من تلقاء نفسه، فكذلك العالم الذي خلقه الرب مستمرٌ من تلقاء نفسه. ولكن كما يعتقد (توما الأكويني) فإن الأمر لم يجر هكذا: إن الرب لم يخلق فقط ولكنه يجب أن يستمر بالمحافظة على وجود كل الأشياء. إن الخلق ليس مهمةً لمرةٍ واحدة، ولكنها مهمةٌ مستمرة.

فالرب مستمرٌ في خلق العالم.

لنفهم هذا، يجب علينا أن نميز بين التسبب في إعطاء الشيء ماهيته وبين التسبب في وجوده.

البنّاء سبّب تشكيل المنزل كما أن الطباخ سبّب صنع الوجبة: في كلتا الحالتين يقوم الوسيط بترتيب المواد الموجودة مسبقًا (الطوب والإسمنت، أو اللحم والبهارات) بطرق جديدةٍ مختلقة.

ولكنهما لا يسببان وجود أثر عملهما. إن وجود المنزل، أي طبيعته وخصائصه، تنتج عن تشكيله وهيكلته ولهذا فهو يعتمد على طبيعة وخصائص تلك المواد التي تم ترتيبها، والبنّاء ليس مسؤولًا عن هذا. وظيفة البنّاء مجرد أن يرتب هذه المواد، فهو لا يعطيها خصائصها. وبشكلٍ مشابهٍ فإن الطباخ لا يخلق اللحم ولا البهار، ولا حقيقة أنه عندما يتم ترتيبهم بشكلٍ جيد فإنك تحصل على ذلك الطبق الشهي، فالطباخ مسؤولٌ فقط عن حقيقة أن شيئًا بهذا الكيان، وهذه الطبيعة، «خرج» إلى الوجود أو «أصبح» موجودًا.

من المسؤول إذًا عن وجود الأشياء؟ وعن حقيقة أن هناك العديد من أنواع المواد المعينة وحقيقة أن هذه المواد عندما تُرتب بطرق مختلقة سوف تكون النتيجة بخصائص وميزات مختلفة؟

ليس البنّاء ولا الطباخ، ولكنه الرب.

ولكن الآن هناك مبدأ عامٌ حول السببية: يتم الحصول على أثرٍ معين فقط بينما ما زال السبب مؤثرًا. كمثال، يتم الحصول على تسخين الماء فقط طالما الشعلة مؤثرة وتعمل عملها على مقربةٍ من الوعاء، وفي اللحظة التي تتوقف فيها الشعلة عن الوجود فإنه كذلك يتوقف فعل التسخين.

وبشكلٍ مشابه، وجود أثر -فعل أو نشاط البناء- يحدث فقط طالما الوسيط، أي البنّاء يقوم بعمله بشكلٍ فعّال. ولكن بالتالي يجب أن يكون هذا صحيحًا لوجود أثر ذلك أيضًا: إن حقيقة أن مواد نشاط البناء مستمرة في الوجود، هي أن تملك خصائصها المميزة، وعندما تُرَتب بشكلٍ جيد فإن النتيجة تكون هي مبنى، وهذه الأشياء (المبنى) أيضًا سوف تستمر طالما استمر سببها في أداء عمله.

لذلك، نعم، عندما ينتهي البنّاء من عمله، فإن المنزل يواصل وجوده، ولكن هذا لا يبرهن أن العالم يواصل وجوده بذاته بعد أن «أكمل» الرب مهمته في خلقه. وطالما استمر المنزل في الوجود فيجب علينا ألا نسأل عن سبب جعله منزلًا، والذي توقف، ولكن يجب أن نسأل ما الذي يجعله مستمرًا في الوجود. والذي فقط يمكن أن يكون النشاط المستمر للرب.

وهذا الوضع له ميزة واحدة أخرى حاذقة. لقد شعر العديد من الفلاسفة أنه من التناقض بالنسبة لخير الرب المحض أن يدمر أي شيءٍ بشكلٍ فعال، بما أن الخير المحض يجب أن يُنتج وجودًا لا عدم وجود. ومع ذلك فإن المخلوقات تفنى بانتظام. نستطيع الآن أن نشرح هذا بقولنا إن الرب لا يريد أبدًا فعل التدمير. بما أن عمله المستمر ضروري لبقاء الأشياء موجودة، فهو يستطيع أن يزيلها من الوجود ليس بإرادة تدميرها ولكن ببساطة بالتوقف عن إرادة وجودها.

أي أن كل ما يفعله الرب عندها هو أن يخلق وجودًا أو كيانًا، والأشياء تتوقف عن الوجود فقط عندما يقوم الرب -لأسباب خيرة بدون شك- بالتوقف عن خلقها وإيجادها.

وهكذا فإن كل شيءٍ يعتمد على الرب، في كل لحظةٍ عند وجود ذلك الشيء. فالخلق لم ينته، ولكنه مستمر.

فصولٌ ذات صلة

25 دوراندوس، 30 سواريز، 35 ديكارت، 40 مالبرانش

جون دونز سكوتوس (1270 - 1308 م)[20]

John Duns Scotus (1270 - 1308 C.E.)

المتغير بشكلٍ غير متغير

كيف يمكن للإله أن يريد بحرية رغم أنه غير قادرٍ على تغيير إرادته بشكلٍ سرمدي

يقدم لنا (سكوتوس) حلّه الخاص لمشكلة التوفيق بين معرفة الرب المسبقة لأفعالنا وبين حريتنا، هو يزعم أن كل ما يحدث في العالم سببه إرادة الرب بما في ذلك أفعالنا الخاصة. بالتالي يستطيع الرب ببساطة أن يعرف أفعالنا مسبقًا وذلك بمعرفة إرادته الخاصة التي تسبب تلك الأفعال. أما بالنسبة لحرية واحتمالية أفعالنا -فإن حقيقة أنه وبرغم أن أفعالنا بالفعل سوف تحدث بشكلٍ مؤكد على أنها معروفة مسبقًا، فإنه يبقى ممكنًا بالنسبة لنا أن نتصرف بشكلٍ مختلف- وينبع ذلك من حقيقة أن إرادة الرب هي نفسها محتملة. ولأن الرب هو الكينونة الحرة المطلقة لذا فإن أي شيءٍ يريده فإنه يريده بحرية وبشكلٍ محتمل وكان بإمكانه أن يريده بخلاف ذلك أيضًا. ولكن عندها فإن كل ما يريده الرب هو محتملٌ في حد ذاته: وإذا كان بإمكانه أن يريده بخلاف ذلك فعندها إن ذلك الشيء الذي يريده الرب كان يمكن أن يكون خلاف ذلك. بالتالي فإن أفعالنا قد تنتج من إرادة الرب، وبالتالي تكون قابلة لأن تُعرف مسبقًا، ومع ذلك تبقى حرةً ومحتملة. تلك هي معرفته المسبقة وحريتنا، تمامًا حسب الرغبة.

لكن ليس بهذه السرعة (سكوتوس)! قد تعترض. إن توفيقك بين المعرفة الإلهية والحرية الإنسانية يستند إلى احتمالية إرادة الرب: أي أن أي شيءٍ يريده الرب فعلًا يمكنه دائمًا أن يفعله أو قد يفعله بطريقةٍ أخرى، لكن معظم موحدي العصور الوسطى يرتؤون أن الرب سرمديٌ ولا يتغير: أي أن أي شيءٍ يريده فهو يريده بشكلٍ أبدي. بشكلٍ غير متغير وبفعلٍ واحدٍ ثابتٍ بنأيٍ عن الزمن. وعندها فإن الرب لا يستطيع أبدًا أن يغير إرادته، وفي هذه الحالة فإنه لا يستطيع أن يريد بطريقةٍ غير الطريقة التي يريد بها فعلًا. لذا فإن إرادة الرب ليست محتملة بحد ذاتها بعد كل شيء. وهنا تنتهي تسويتك.

يمكن تعزيز هذا الاعتراض بالنظر إلى وضعٍ مماثل. لنفترض أن الرب خلق كائنًا ما، بقي موجودًا فقط للحظة، وخلال تلك اللحظة أحب ذلك الكائن الرب. هل يمكن القول إنه أحب الرب بحرية أو بشكلٍ محتمل في تلك اللحظة؟

إن القيام بذلك يتطلب أنه رغم حبه للرب فإنه يملك القدرة أو إمكانية عدم حب الرب، لكنه إن وجد فقط للحظة فهو لا يستطيع أبدًا ممارسة قدرته المزعومة بعدم حب الرب: أي أنه قبل أن يستطيع القيام بذلك سيكون وجوده قد انتهى. ولكن قدرةً لا يمكن ممارستها أبدًا هي ليست قدرةً حقيقية، لذا وبعد كل شيء فإن هذا الكائن لا يملك القدرة على عدم حب الرب. ولكن عندها لا يمكن القول إنه أحب الرب بحرية.

إن الوجود السرمدي غير المتغير للرب مماثلٌ لـ«اللحظة» هنا تمامًا مثلما لا شيء يمكن أن يتغير خلال لحظة، أيضًا لا شيء يمكن أن يتغير ضمن لحظة الرب السرمدية غير المتغيرة لذلك، لا يقوم الكائن اللحظي ولا الألوهية السرمدية بأي شيءٍ بطريقةٍ محتملة.

هذا اعتراضٌ مهم، ولكن يجادل (سكوتوس) بأنه يفشل.

لأنه يعتمد على افتراض أن «امتلاك القدرة لكي تكون غير ما أنت عليه» يتطلب في الحقيقة تغيير ما أنت عليه، وذلك يستغرق زمنًا وبالتالي هو أمرٌ مستحيل حدوثه خلال لحظة. لكن هذا يصل إلى الافتراض أن القدرات السببية توجد فقط حيث توجد التغيرات التي تسببها أيضًا. وذلك الافتراض خاطئ ببساطة. تخيل لبرهة أن شخصًا ما داس في الرمل وترك بصمة قدمه، سوف يتفق الجميع على أن القدم سببت البصمة، والآن افترض أن كلًا من القدم والبصمة موجودتان بشكلٍ أزلي، وبحيث أن القدم موجودة للأبد في الرمال. هذا لن يغير الحقيقة بأن القدم تسبب البصمة، للأبد لو أردت. لكن كون القدم موجودة منذ الأزل في الرمال فإنه لم يكن هناك زمنٌ بدون وجود بصمة، لم يكن هناك أبدًا أي تغييرٍ منذ «لا بصمة» إلى «بصمة» هذا يعني أن القدم يمكن أن تتسبب بشيء ما دون تغيير أي شيءٍ في الواقع أبدًا. لكن ذلك يعني أن امتلاك قدراتٍ سببية لا يتطلب تغيير أي شيءٍ فعليًا. وإذا كان الأمر كذلك، لم يعد هناك أي سببٍ لإنكار أن الكائن اللحظي لديه قدرة، فقط لأنه يفتقر الوقت لممارستها.

لذلك يمكننا قول هذا: مع أن ذلك الكائن اللحظي يحب الرب في لحظة وجوده الواحدة فيمكن أن يمتلك «قدرة» أو إمكانية ألا يحب الرب في تلك اللحظة -بالرغم من أنه لن يمتلك الوقت فعليًا ليمارس تلك القدرة- ولذلك يمكن أن يحب الرب بحرية. وبشكلٍ مشابه، رغم أن الرب يريد كل شيءٍ

يرغبه بشكلٍ سرمدي وغير متغير فهو أيضًا يستبقي القدرة السرمدية ليريد بخلاف ما يريد به فعلًا، رغم أنه لن يرغب أبدًا بخلاف ما يريد في الواقع. ربما نقول إن الرب متغير بشكلٍ غير متغير. بهذه الطريقة فإن الرب يريد الأشياء بطريقةٍ سرمديةٍ ومحتملةٍ على حدٍ سواء.

هذا كل ما نحتاجه للحفاظ على التوفيق بين المعرفة الإلهية المسبقة والحرية الإنسانية.

فصولٌ ذات صلة

4 شيشرون، 5 أوغسطين، 8 بوثيوس، 27 الأوكامي، 29 مولينا، 66 وايتهيد، 71 هيدجر

دوراندوس من سان بورسان (1275 - 1332 م)[21]

Durandus of Saint - Pourçain (1275 - 1332 C.E.)

تلك الشعوذة التي تقوم بها تفعلها بشكل جيد ربما يبقي الرب باستمرار على وجود العالم، ولكن كل المخلوقات تتصرف من تلقاء نفسها

يتفق العديد من الفلاسفة المتدينين مع (توما الأكويني) بأن الرب يحافظ وبشكلٍ مستمر على جميع الأشياء في الوجود طالما هي موجودة. ولكن هل هذا فقط ما يفعله الرب في العالم يوميًا -كما يعتقد أتباع مذهب المحافظة[22]- أو هل يشارك بفعالية أكثر في الأنشطة المسببة للأشياء العادية (أم «المخلوقات»)؟ يؤيد بعض الفلاسفة مثل (الغزالي) مذهب المناسبة: أي أن المخلوقات في الواقع لا تملك قوة مسببة حقيقية، والله وحده هو المسبب المباشر لكل ما يحدث. ووفقًا لهذا الرأي فإن اللهب لا يسخن الماء في الحقيقة، ولكنه فقط المناسبة التي بها يُسخن الرب الماء. بعض الفلاسفة الآخرين مثل (الأكويني) نفسه يقبلون مذهب الاتفاقية: أي أن الرب «يتعاون» أو «يتفق» مع الأفعال السببية للمخلوقات بحيث أن اللهب مع الرب سويًا يسخنان الماء. سوف نفترض ببساطة أن المناسبة هي نظرية غير مغرية، كونها على الأقل تجعل من مخلوقات الرب عديمة النفع من خلال حرمانها من أن تكون قوى مسببة حقيقية. ولكن وفقًا لـ(دوراندوس) فقد اتضح أن النظرية الاتفاقية هي نظرية إشكالية على حد سواء.

والتحدي هو التالي، إذا سبّب اللهب وحده فعل التسخين فسوف نحصل هنا على محافظة بحتة وإذا كان الرب قد سبّب وحده التسخين فسوف نحصل على المناسبة، ولكن بالنسبة للاتفاقية وليكون الأثر المفرد صحيحًا

فإن التسخين يجب أن ينتج عن سببين مختلفين معًا هما الرب واللهب. ولكن كيف يُعقل هذا؟

يعتقد دعاة الاتفاقية في العصور الوسطى أن الأشياء العادية تتركب من مادة وشكل، إن ما يصنعه الرب في العلاقة السببية هو مادة الأثر بينما يصنع المخلوق الشكل. كمثال عندما يقوم حيوان المدرّع بإنتاج نسله، فإن الرب يكون مسؤولًا عن المادة التي تشكل صغير المدرّع، في حين يكون الوالدان مسؤولان عن شكله، يعني، حقيقة أن هذه المادة تشكلت على نحو صغير المدرع بدلًا من نوعٍ آخر من الحيوانات. وبهذه الطريقة كما تدعي الاتفاقية، فإن الرب يشترك معٍ المخلوقات لتحقيق الأثر.

ولكن يلاحظ (دوراندوس)، أن هذه الفكرة لن تنجح. بالنسبة للرب والمخلوق هنا هما في الواقع يُنتجان آثارًا مختلفة، المادة مقابل الشكل. قد يكونان تعاونا في إنتاج حيوان المدرع حيث أن كلًا منهما أنتج جانبًا مختلفًا من الحيوان، ولكن المخلوقات هنا قد أنتجت أثرها المميز، وهو الشكل، من تلقاء نفسها. وذلك يصل إلى الاعتراف بأن كل ما يقوم به الرب هنا هو الحفاظ على المخلوقات في حيز الوجود بينما تقوم هي بدورها كمسبب، والذي هو محافظة.

وهذه المشكلة عميقة جدًا. لنفترض أن سببًا ما قد أحدث أثرًا. الآن إن الرب والمخلوق يعملان إما بنفس الفعل ليسببا ذلك الأثر أو بفعلين مختلفين. إذا كانا يقومان بفعلين مختلفين -لنقل إن الرب يعمل بإرادته بينما المخلوق يعمل بناءً على طبيعته- بالتالي فإن المخلوق في الحقيقة يعمل من تلقاء نفسه دون تدخلٍ مباشرٍ من الرب. ولكن سيكون هذا مرةً أخرى محافظة بحتة. لذلك يجب أن يقولَ دعاة الاتفاقية إن الرب والمخلوق يتشاركان نفس الفعل في تسبيب الأثر. وحتى ولو افترضنا أننا يمكن أن نخرج بمعنى من هذه الفكرة، فهي إشكالية. لأنه إذا كان الرب والمخلوق يتشاركان الفعل إذًا فإن كليهما مجرد سببٍ جزئيٍ وغير كاملٍ، وليس سببًا تامًا وكاملًا. ولا ينبغي أبدًا أن يقال عن الرب -الكينونة ذات الكمال الأسمى- إنه مجرد سبب جزئي وغير كامل.

ويخلص (دوراندوس) إلى أن، الاتفاقية لا يمكن أن تنجح. لذلك إذا أردت أن تحترم قيمة مخلوقات الرب فإن المحافظة هي الطريق لذلك: الرب يبقي كل الأشياء في الوجود على مر الزمان، ولكنها تمارس أفعالها السببية من تلقاء نفسها.

فصولٌ ذات صلة

14 الغزالي، 23 الأكويني، 30 سواريز، 40، 41 مالبرانش، 44 لايبنتز، 46 بايل

ويليام الأوكامي (1287 - 1347 م)[23]

William of Ockham (1287 - 1347 C.E.)

أن تأثم دون خطيئة

كيف يمكن أن يسبب الرب كل شيء، بما في ذلك خطايانا، دون أن يصبح هو نفسه آثمًا

هناك مشكلة. يعتقد الكثير من الفلاسفة المتدينين أن الرب هو سبب كل شيء. ولكن الآن إذا كان الرب يسبب كل شيء فبالتالي هو السبب في أفعالنا، حتى أفعالنا الخاطئة. ولكن عندها سيكون الرب مذنبًا بخطايانا مثلنا تمامًا، وهذا لا يمكن. فهل من الممكن التوفيق بين الاعتقاد بأن الرب يسبب كل شيء وبين إثم أفعالنا؟

يعتقد (الأوكامي) أنه يمكن فعل ذلك.

دعونا نبدأ بتوضيح المفهوم الذي به يسبب الرب أفعالنا. نقول إن الشيء الأول هو سببٌ مباشرٌ للشيء الثاني عندما يتسبب به مباشرةً، ونقول عنه وسيطًا فقط عندما يقوم بالتسبب بشيءٍ آخر والذي بدوره يتسبب بالشيء الثاني. الآن تتفق كل الأطراف المعنية أن كل شيءٍ يعتمد على الرب. لنفرض وجود شيء -ولنطلق عليه س- والذي لم يتسبب به الرب. في حال لم يكن هناك أي مسببٍ لـ س على الإطلاق فهو بالتأكيد لا يعتمد على الرب، لهذا يمكن رفض هذه الاحتمالية والآن لنفترض أن شيئًا آخر قد تسبب بـ س ولنفترضه ص والآن ص نفسه إما سببه الرب أو لا، إذا كان الرب قد سبّب ص، ومن ثم ص نفسه سبّب س، عندها سيكون الرب سببًا وسيطًا لـ س. وإذا كان الرب ليس سببًا لـ ص فلا بد أن له سببًا آخر ولنفترضه ع. والذي بدوره إما أن يكون بسبب الرب أو لا، وهكذا دواليك. ولكن هذه السلسلة لا يمكن أن ترجع إلى اللانهاية، لأنه عندها سيكون لدينا سلسلة من الموجودات كل واحدٍ يسبب الذي يليه، والتي لا تعتمد أبدًا على الرب، وهذا غير ممكن، لذلك فإن السلسة لابد وأنها في نقطة معينة سيكون لها أصلٌ في الرب. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الرب على الأقل هو المسبب الوسيط لكل عنصرٍ لاحق، وهذا يعني، لكل ما هو موجود.

ولكن بالتأكيد إن الأشياء تعتمد على الرب أكثر من اعتمادها على أي شيء آخر مخلوق، وإلا لكان عليها أن تعبد ذلك الشيء الآخر! وبما أنه من الجلي أن الأشياء تعتمد على أشياء مخلوقة كسببٍ مباشر (كمثال فإن الأبوين هما السبب المباشر لأطفالهما)، فإن الأشياء يجب أن تعتمد على الرب لا كمجرد سببٍ وسيط وإنما أيضًا كسببٍ مباشر.

وهذا يعيدنا إلى مشكلتنا: إذا كان الرب في الحقيقة سببًا مباشرًا لأفعالنا الآثمة، فكيف يمكننا تجنب أن يشمله اللوم الأخلاقي؟

بدايةً دعونا نلاحظ أنه قد يكون لشيءٍ ما أكثر من سببٍ مباشرٍ واحد. فكون الآباء هم السبب المباشر لأطفالهم لا يستبعد الرب أيضًا من أن يكون سببًا مباشرًا لهم. ولكن بالطبع فإن الرب ليس السبب المباشر بنفس الطريقة التي عليها الوالدان، أي عن طريق التناسل البشري. بدلًا من ذلك يمكننا القول إن الرب انضم لمخلوقاته وسبّبا معًا ظهور جميع الآثار بشكلٍ مباشر، بحيث ساهم كل منهما بطريقةٍ مختلفة. وهذا هو ما سيحل مشكلتنا.

إن الأوثق صلةً بخطيئة أو فضيلة الفعل البشري هو النية التي تم الفعل بموجبها. قد تساعد شخصًا على عبور الطريق كنوعٍ من اللطف أو قد تفعلها لتتمكن من سرقته في الجانب الآخر. إنهما نفس الفعل الجسدي تمامًا سوى أن الأخير هو إثمٌ بسبب النية.

إذًا يمكننا القول: إن الرب هو في الحقيقة سببٌ مباشرٌ لأفعالنا الجسدية ولكننا نحن أنفسنا المسؤولون عن النية التي مورست تلك الأفعال بموجبها. ولما كانت النية هي التي تجعل الفعل إثمًا، فإنه على الرغم من أن الرب يسبّب الفعل الآثم بشكلٍ مباشر، إلا أنه غير مسؤولٍ عما يحويه من إثم.

إذًا إن الرب سبب كل شيء، بما في ذلك أفعالنا الآثمة، ولكنه هو نفسه لا يأثم.

فصولٌ ذات صلة

19 ابن ميمون، 22 الأكويني، 42 مالبرانش، 43 لايبنتز، 76 بايك، 77 ر. آدامز، 80 جوناس، 84 م. آدامز

ويليام الأوكامي (1287 - 1347 م)

لا ينتهي الأمر حتى ينتهي

إن ما تقوم به غدًا يحدد ما اعتقد الرب البارحة أنك سوف تفعله

إن مشكلة التوفيق بين المعرفة المسبقة للرب مع حرية أفعالنا تبدو كأنها أزليةٌ مثل الرب نفسه.

يقترح (سكوتوس) أن الرب يعرف مسبقًا أفعالنا بمعرفته لإرادته، التي تسبب تلك الأفعال، وبما أن إرادته نفسها دائمًا محتملة أو حرة، فكذلك أفعالنا. ولكن تبعًا لما يقوله (الأوكامي) فهذا ليس صحيحًا تمامًا. إن الرب لا يقوم فقط بتخمين المستقبل، ولكنه يعلمه علم اليقين المطلق. ولكنه لن يستطيع أن يعلم شيئًا على وجه اليقين إذا كان محتملًا حقًا، حتى ولو كان ذلك إرادته الخاصة. وأن نقول عن شيءٍ ما إنه محتمل كأننا نقول إنه من الممكن ألا يحدث، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون معلومًا بيقينٍ مطلق أنه سوف يحدث. لذلك نحن لا نستطيع أن نقول إن الرب يعرف أفعالنا الحرة المستقبلية بمعرفة إرادته المحتملة.

فكيف إذًا يعلم الرب ماذا سنفعل بحريةٍ في المستقبل؟ لا يتظاهر (الأوكامي) بأنه يعرف الجواب، ربما مستحيلٌ على أي شخصٍ في هذه الحياة الحالية أن يدرك ذلك. ولكن على الأقل يمكننا أن نحاول إزالة شيءٍ من الخوف الذي ربما يرافق الفكرة. ويُعبَّر عن هذا الخوف بأفضل شكل بالطريقة التي صاغها (بوثيوس) للمشكلة: بما أن الرب يعلم في الماضي بشكلٍ لا يشوبه خطأ ماذا أنت فاعل في المستقبل، فإنه من المتعذر عليك ألا تفعل الشيء وإلا سيبدو الأمر وكأنك تغير الماضي. وبالتالي فإن أفعالنا المستقبلية تبدو وكأنها جامدة كما هو الماضي: حسب ما يلزم، وخارج إرادتنا.

ويستجيب (بوثيوس) الآن لهذا الخوف باستحضار صفة الرب «منزهٌ عن الزمن»، أي من خلال إنكار أن معرفة الرب هي حرفيًا في الماضي. ولكن مع أنه على المسار الصحيح فإنه يجب علينا تجنب إقحام المفهوم الصعب لـ«التنزه عن الزمن». وبدلًا من ذلك فإن الحجة التي يستجيب لها (بوثيوس) عن طريق الخطأ تقوم بمعالجة افتراضها الأساسي -أن الرب يعلم شيئًا ما

عن أفعالك- وكأنها كانت كلها حول الماضي ولذلك كانت حسب ما يلزم أو غير قابلة للتغير، كما هو الماضي بالنسبة لنا الآن.

ولكنها ليست كذلك. إن حقيقة افتراضٍ مثل «أن الرب ارتأى البارحة أنك سوف ترتدي الأزرق غدًا» كمثال، تستلزمٍ أنك ستلبس الأزرق غدًا وهي بهذا على الأقل تتكلم جزئيًا عن الغد أيضًا. وأي مقترحٍ عن المستقبل، وعن أفعالنا المستقبلية، ليس ضروريًا بالطريقة التي هي ٍعليها الاقتراحات كليًا حول الماضي بالتحديد لأنه يمكننا أن نفعل شيئًا حيالهم: لأنه في استطاعتك أن تجعل «سوف تلبس الأزرق غدًا» إما صحيحًا أو خاطئًا.

الآن بكل تأكيد فإن الرب المعصوم يرتئي فقط الاقتراحات الصحيحة. بمجرد إدراكنا أنه باستطاعتنا أن نحدد أي الاقتراحات حول أفعالنا المستقبلية صحيح فإننا ندرك أيضًا بمعنىً ما أنه باستطاعتنا أن نحدد أي اقتراحاتٍ ارتآها الرب فعلًا في الماضي. ويمكننا أن نقول: إن سلطتك على فيما إذا كنت سترتدي الأزرق أم لا غدًا هي أيضًا سلطتك على فيما إذا كان الرب قد ارتأى أم لم يرتئي البارحة أنك سوف ترتدي الأزرق. فإذا لم ترتد الأزرق عندها فإنك جعلت الحالة أن الرب لم يرتئ البارحة أنك سوف ترتدي الأزرق، وبالمقابل إذا ارتديت الأزرق، فإنك تكون قد جعلت الحالة أن الرب ارتأى ذلك. ولذلك بدلًا من التفكير حول ما يرتئيه الرب في الماضي كأنه وبطريقةٍ ما يحدد ما سوف نفعله (جبريًا) في المستقبل، علينا أن نفكر بما سوف نفعله بحريةٍ في المستقبل كأنه وبطريقةٍ ما يحدد ما كان الرب قد ارتآه في الماضي.

يعترف (الأوكامي): قد لا نفهم كيف يعرف الرب أفعالنا المستقبلية، ولكننا نحتاج ألا نخشى أنه بفعله هذا يسلبنا حرية تلك الأفعال.

فصولٌ ذات صلة

4 شيشرون، 5 أوغسطين، 8 بوثيوس، 24 سكوتوس، 29 مولينا

مارتن لوثر (1483 - 1546 م)[24]

Martin Luther (1483 - 1546 C.E.)

نصير الشيطان

إن إله الفلاسفة ليس هو الإله الحقيقي، إله الوحي والإيمان

إن الفلسفة هي عاهرة الشيطان.

الآن وقد استرعينا اهتمامكم، فكّر في حالة الأمور كما يراها (لوثر). بفضل جهود مثل هؤلاء المفكرين الكاثوليكيين كـ(الأكويني)، (سكوتوس)، (الأوكامي)، فإن أعمال الوثنيين الإغريق القدماء، قد أصبحت في زمنه، مدموجةً تمامًا مع الفكر المسيحي. إن الجامعات التي تُدار كلها من قبل الكنيسة وبالتالي تحت سلطة البابا، تقضي معظم وقتها في تدريس أعمال (أرسطو) في المنطق، والعلوم والأخلاق، عوضًا من تكريس الوقت الأكبر لتدريس المسيحية. وعلى الرغم من أن (أرسطو) قد يكون الرجل الذي وضع أسس المنطق، غير أن الحقيقة تبقى أنه وثني، وهو بالتأكيد ليس بديلًا كمعلم أو كنموذج، عن الشخص الذي سميت المسيحية باسمه.

والذي بالتأكيد هو الشخص الذي يجب أن تتمحور حياة المرء حوله. لأن المنطق كما يصرح لوثر -منطق (أرسطو) والفلاسفة- قد ينظر إلى الفلسفة بأنها حكيمة. ولكنها في الواقع عاهرة الشيطان ويجب أن تداس تحت الأقدام، وأن تنفى، وتدمر. اتبع خطى الفلسفة وحدها وربما ستجد نفسك تجادل في الصفات الفلسفية للرب، قدرته الكليّة، علمه الكلي، وجوده الكلي، إلخ... ولكنك أبدًا لن تجد طريقك إلى الرب الذي عانى على الصليب، الذي مات على الصليب، نيابةً عن البشرية جمعاء. اتبع المنطق فقط وستمضي أيامك، مع (أرسطو)، تعمل على الأفعال الفاضلة والأعمال الخيّرة، والحياة الجيدة للبشر. ولكن هذه الأعمال الخيرة، وكل الأعمال الخيرة، لن تجعلك شخصًا مسيحيًا. إن ما يجعلك كذلك هو الإيمان وحده.

وبكلامٍ آخر، فإن إله الفلاسفة، إله المنطق، لن يقودك إلى إله الوحي.

لأن ذلك الإله، الإله الحقيقي، متاحٌ فقط بالإيمان، بالإيمان الحقيقي وحده. لأن هذا وحده هو ما يبرر لك خطاياك، ما يخلصك، وليس أي عملٍ خارجيٍ أو فعلٍ أو تصرف. إن الإيمان هو من أعمال القلب، ينبع من أعماق روحك، وهو بينكَ وبين الرب، دون وسيطٍ من بشرٍ أو مؤسسة. لذا فإنك لا تحتاج كاهنًا ما ليتم خلاصك، لأننا كلنا في الحقيقة كهنة أنفسنا. أنت لا تحتاج لشخصٍ آخر يقرأ لك الكتاب المقدس ويخبرك ماذا يقول أو ما الذي يعتقد هو أنه يعنيه، يجب عليك أن تقرأه بنفسك. وأنت لا تحتاج إلى قواعد السلوك ولا إلى الأعمال الخيرة، لأنه ليست تلك الأعمال الخيرة هي التي تجعل منك شخصًا صالحًا، ولكن بدلًا من ذلك إن الشخص الصالح هو من يقوم بالأعمال الخيرة. لأنه ما من عملٍ صالحٍ سوف يبرر أو يُخلص ملحدًا، وإذا تم السعي للأعمال كوسائل للصلاح، وأُنجزت تحت الانطباع الزائف أنه من خلالها سوف ينجو المرء، عندها فقد تم جعلها ضرورة، وبالتالي يتم تدمير الحرية والإيمان.

والآن كمثال، إذا كنت تريد أن تصلي، أو أن تصوم، أو أن تنشئ مؤسسةً في كنيستك، كن حذرًا ألا تقوم بذلك لتحصل على منفعةٍ ما -سواء كانت زمنية أو مادية أو روحية أو أبدية- لأنك بهذا تكون قد آذيت إيمانك، والذي هو وحده يقدم لك كل شيء.

من المؤكد، أن (لوثر) لا يعتقد أننا بحاجةٍ لأن نزدري جميع المناسك والأعمال المختلفة، أو أن الإيمان الحقيقي يحررنا بالكامل من الأعمال. بل إنه يحررنا من الأفكار الزائفة فيما يخصها، بهذه الطريقة ننال الخلاص. ولا يجب أن نرفض كليًا استخدام المنطق، على الرغم من طبيعته كمحظيةٍ شيطانية. لأن المنطق له دورٌ مشروعٌ في الحكم على الأمور، في المجتمع البشري، في تعلم بعض الأشياء عن العالم، في التوضيح والتنظيم. إن ما يجب أن نرفضه هو استخدام المنطق لوحده في محاولة استخلاص الحقائق التي تهم. لأن تلك هي وظيفة الوحي، والإيمان - واللذين يجب أن يذعن المنطق دائمًا لهما.

فصولٌ ذات صلة

3 أرسطو، 20 - 23 الأكويني، 24 سكوتوس، 26، 27 الأوكامي، 59 كيركيغارد، 67 أير، 68 فيتغنشتاين

لويس دي مولينا (1535 - 1600 م)[25]

Luis de Molina (1535 - 1600 C.E.)

ماذا سوف يفعل المسيح...؟

الرب يعلم - حرفيًا

لا ينتهي الأمر حتى ينتهي. ومشكلة التوفيق بين المعرفة المسبقة للرب مع حرية أفعالنا ما زالت قائمة، على الرغم من جهود (الأوكامي) الذكية قبل فصلين. يجادل (الأوكامي) أنه نظرًا لأن علم الرب المسبق يعتمد على فعلنا المستقبلي فهو لا يعطي أي حتميةٍ حقيقية لذلك الفعل. فقد يختار (بيتر) في زمنٍ مستقبليٍ ما، إما أن يفعل الإثم أو لا، إذا اختار الإثم فإنه يجعل الحالة تبيّنً أن الرب دائمًا عرف بشكلٍ مسبق بأنه سوف يرتكب الإثم، وإذا اختار ألا يرتكب الإثم فإن الحالة هي أن الرب دائمًا عرف بشكلٍ مسبق أنه لن يفعلها. في كلتا الحالتين فإن الرب يعرف مسبقًا ماذا يفعل (بيتر) بحرية.

ولكن هذه النظرية ليست أفضل من سابقاتها، وفقًا (لمولينا). فهي تفترض ضمنًا أن الرب يأتي على معرفة الحدث بعد وقوعه، وفي هذه الحالة هي لا تكون معرفةً مسبقة تمامًا. والأسوأ أنها تتضمن نوعًا من السببية الرجعية، أي قدرةً تؤثر في الماضي، وهذا لا يمكن قبوله.

لإيجاد حلٍ يجب علينا أن نبحث في طبيعة معرفة الرب المسبقة.

أولًا، الرب لديه معرفة الطبيعة: أي معرفة جميع الحقائق الضرورية، مثل الرياضيات والمنطق، بالإضافة إلى معرفة كل حالةٍ ممكنةٍ للأمور، أي معرفة ما هو قابلٌ للوجود سواء وجد أم لم يوجد فعليًا.

ثانيًا، الرب لديه معرفةٌ حرة، أو معرفة إرادته الحرة.

وثالثًا، بحكم إدراكه الشامل لكل إرادةٍ حرةٍ محتملةٍ للمرء، فإن الرب لديه معرفةٌ معتدلة، وهي معرفة ما سوف يقوم به المرء بحرية إذا كان ليوضع في أي ظرفٍ محتمل.

إذًا هكذا يعلم الرب أفعالنا الحرة في المستقبل. فقبل أن يخلق العالم يقوم بمسحٍ بمعرفته الطبيعية لكل عالمٍ ممكن: أي كل ما هو ممكنٌ أن يخلقه، من شيءٍ وشخصٍ وحالة للأمورِ. ثم يقوم بمسحٍ بمعرفته المعتدلة

لكل شخصٍ محتملٍ ماذا َسوف يختار أن يفعل بحريةٍ َإذا كان ليوضع في الظروف المحتملة المختلفة.

وعلى أساس هذه المعرفة يختار أي العوالم المحتملة سيخلق: وأي الأفراد المحتملين، وأي ظروفٍ محتملة. وبما أنه بمعرفته الحرة يعلم أي عالمٍ محتمل هو فعلًا قد أراد أن يخلقه، فهو يعرف كلًا من الظروف الفعلية وما سوف يقوم به كل شخصٍ مخلوق في هذه الظروف بحرية، وبالتالي فهو يعرف بشكلٍ مسبق ما سوف يقوم به أي شخصٍ بحرية.

ويمكن أن نصوغ ذلك بطريقةٍ مختلفةٍ قليلًا: بمعرفة ما سوف يفعله كل شخصٍ محتملٍ في أي ظرفٍ محتمل ومن ثم خَلْقه لظروفٍ معينة، فيمكنه أن يعرف حقيقةً ماذا سوف يحدث في العالم.

ولكن هذا لا يعني أن أعمالنا حتمية، أو أننا مجبرون على القيام بأي شيء. ولا يعني أن ظروفنا بشكلٍ ما تحتم أو تجبرنا على أفعالنا، كما يبدو أن (شيشرون) و(أوغسطين) يعتقدانه. إن معرفة أفعالنا بشكلٍ مسبق لا تُلزم الرب أن ينتهك حرية اختيارنا بالإخضاع السببي لها. على النقيض من ذلك، فهو يعتمد فعليًا على حرية اختيارنا، ويختار أن يخلق الظروف بناءً على كيفية استجابتنا لها بحرية. وبكلماتٍ أخرى، إن العالم يتلاءم مع أفعالنا، وليس العكس أي أننا لا نقوم بفعلٍ معينٍ لأن الرب يعرف مسبقًا أننا سوف نقوم به، بل إنه يعرف مسبقًا أننا سوف نقوم بذلك الفعل لأنه يعرف أي فعلٍ سوف نقوم به بحرية إن كنا لنوضع في ظروف معينة، وهو يعرف أن هذه الظروف سوف تتحقق.

إذًا فماذا سوف يفعل المسيح، أو أي شخصٍ أخر...؟ الرب يعلم. حرفيًا.

فصولٌ ذات صلة

4 شيشرون، 5 أوغسطين، 8 بوثيوس، 24 سكوتوس، 27 الأوكامي

فرانسيسكو سواريز (1548 - 1617)[26]

Francisco Suárez (1548 - 1617)

المعجزات عن طريق الامتناع

كيف يُنجز الرب المعجزات

يدور الكثير من النقاش حول الطبيعة الدقيقة لنشاط الرب في العالم الطبيعي العادي. ويتفق الموحدون في العصور الوسطى أن الرب يحافظ باستمرارٍ على وجود العالم، ولكن المحافظين أمثال (دوراندوس) يتمسكون بفكرة أنّ هذا هو كل ما يفعله: خلْق أشياء تستطيع أن تتصرف من تلقاء نفسها لتسبب آثارًا مختلفة، كما يسبب اللهب تسخين الماء. وعلى العكس من ذلك فإن دعاة الاتفاقية يتمسكون بفكرة أنه لا مخلوقًا يمكنه أن يتصرف من تلقاء نفسه كليًا ولكن الرب يجب أن يشارك بفعالية أو «يتزامن» مع أفعال هذه المخلوقات: عمل اللهب جنبًا إلى جنب مع عمل الرب هو ما يُحدث التسخين، يقدم (سواريز) أسبابًا عديدةً لتفضيل الاتفاقية على المحافظة، ولكن هنا سوف نقدم فقط سببًا واحدًا من الأكثر إثارةً للاهتمام.

وهو التالي: إن المحافظة لا تُسفر عن أي تفسيرٍ مقنعٍ للمعجزات التي وردت في النص المقدس.

في (دانيال 3) يخبرنا عن ثلاثة رجالٍ وُضِعوا في أتونٍ مشتعلٍ وبسبب إعجازي من الرب لم يمسهم أذىً. وفقًا للمحافظة فقط، كلّ الأشياء المخلوقة تستمر وتُشغل قدرتها السببية من تلقاء نفسها خلال هذه الحادثة. حافظ لهب الأتون على قدرته على حرق اللحم البشري تمامًا كما حافظ ذلك اللحم البشري على خاصيته في أن يُحرق. ومع ذلك فإن اللهب لم يحرق اللحم. ولتحقيق ذلك يجب على الرب إما أن يُحبط قدرة اللهب على الحرق أو يحبط خاصية اللحم على الاحتراق، أو ربما كليهما. ويعني ذلك أنه خلال مثل هذه المعجزات فإن الرب يعمل ضدّ الطبيعة، ضد مخلوقاته، بل ضد ما عملت يداه. ولكن ذلك بالكاد يليق بالسيادة المطلقة للعالم، أن يخوض معركةً ضد مخلوقاته، وفي النهاية، بما أنه خلق تلك المخلوقات ويحافظ باستمرارٍ عليها، فإنه يخوض معركةً ضد نفسه.

يبدو أننا نحتاج نظريةً أفضل.

لنتذكر نظرية (الأكويني) عن الرب، بما أنه وجودٌ خيّر محض، فإنه يجب عليه أن يريد فقط إنتاج وجود، وألا يريد أبدًا الدمار أو فناء أي شيء. والمذهب القائل بأن الرب يحافظ باستمرارٍ على العالم يتفق مع هذه النظرية وذلك من منطلق أن المخلوقات تفنى فعلًا، ولكن مع ملاحظة أنها تفنى ليس لأن الرب يريد تدميرها ولكن لأنه ببساطةٍ توقف عن إرادة وجودها المستمر. وبكلماتٍ أخرى، بدلًا من ارتكاب التدمير، فإن الرب فقط يمتنع عن الاستمرار في المحافظة على الوجود، وبهذا فإن إرادته دائمًا، عندما يريد، هي إنتاج الوجود.

يمكننا أن نتخذ موقفًا مشابهًا حيال المعجزات.

بدلًا من القول إن الرب يصنع المعجزات بارتكاب الأفعال، كمثال، بفعله شيئًا ما ليحبط اللهب، يمكننا أن نقول إنه يصنع المعجزات بالامتناع، أي أنه يمتنع عن فعل بعض الأفعال التي عادةً ما يؤديها. وفقًا للاتفاقية فإن الأشياء المخلوقة تتطلب عادةً تعاون الرب الفعّال في أفعالها السببية. وإذا كان الرب يجب أن يرغب في أن يفشل شيءٌ ما في إحداث آثاره المعتادة -كما قد يرغب في أن يفشل اللهب في الحرق هنا- فهو لا يحتاج لأداء فعلٍ ضد اللهب. بدلًا من ذلك هو فقط يتوقف عن التعاون مع اللهب، هو يمتنع عن الاتفاق مع فعل اللهب. النتيجة هي نفسها: اللهب لم يعد يُحرق. ولكن بدلًا من أن نجعل الرب يخوض معركة ضد مخلوقاته، فإننا نرى هنا أن الأشياء المخلوقة يجب أن تعتمد مباشرة عليه لأداء كل شيءٍ تفعله عادةً.

يستخلص (سواريز)، أن هذا بالضبط ما يجب علينا فعله فيما يتعلق بالرب. ولا يتطلب الأمر معجزةً لإدراك ذلك.

فصولٌ ذات صلة

23 الأكويني، 25 دوراندوس، 32 هوبز، 35 ديكارت، 4 لايبنتز، 46 بايل، 70 لويس

الجزء الثالث:

الفلسفة الحديثة المبكرة

غاليليو - كانط

مقدمة الجزء الثالث

تميزت فترة العصور الوسطى كما رأينا بأزمةٍ فكرية كبيرة: ألا وهي العثور مجددًا على أعمال (أرسطو) المفقودة منذ زمنٍ طويل. ومن الإنصاف أن نقول بأن بداية الفترة الحديثة المبكرة تبدأ معها.

بعد انقضاء ما يقارب الستة قرونٍ من التعامل مع مؤلفات (أرسطو)، التي بدأت مع (ابن سينا) وحتى (سواريز)، اكتمل نصر (أرسطو)، كانت طريقته في فهم العالم قد دُمجت بالكامل مع النظرة العالمية المسيحية: أي كل من وجهة نظرها عن العالم الطبيعي وفهمها للعديد من المعتقدات الدينية الرئيسية (مثل الثالوث الأقدس والقربان المقدس). كان الاندماج كاملًا لدرجةٍ أصبحت فيها «الأرسطية» ببساطةٍ وبالنسبة للكثيرين هي قلب المسيحية - وفي هذه الحالة سوف يُفهم أي نقد للأول وبشكلٍ طبيعي على أنه نقد للثاني. إذا كانت أزمة العصور الوسطى قد نشأت بوصول (أرسطو) فإن الأزمة التي أطلقت بداية الفترة الحديثة المبكرة سوف تكون رحيل (أرسطو)، لأن الفترة الحديثة المبكرة بدأت مع المعارضة المتنامية لنظرية أرسطو عن العالم الطبيعي.

كان التحدي الأكبر والأكثر انتشارًا هو رفض الفترة الحديثة لنظرية مركزية الأرض وقبولها لنظرية مركزية الشمس: وهو رفض الرأي الذي يقول بأن الشمس والكواكب والنجوم تدور جميعها حول الأرض لصالح الرأي بأن الأرض والكواكب تدور حول الشمس. نستطيع أن نفهم لماذا ربما انجذب القدماء لنظرية مركزية الأرض: يبدو وكأن السماوات تدور حول الأرض، وفي النهاية، تنتقل الشمس من الشرق إلى الغرب خلال اليوم ثم تظهر من الشرق ثانيةً في الصباح التالي. ونستطيع أيضًا فهم سبب انجذاب المؤسسة المسيحية لنظرية مركزية الأرض، لأن وجود الأرض في مركز كل الخلائق يتلاءم بشكلٍ جيدٍ مع فكرة أن الجنس البشري ذو قيمة وأهمية خاصة عند الإله. وبالتالي نستطيع أن نفهم لماذا كان من المرجح أن تنشأ مشكلة عندما بدأ عالم الفلك (والمنجّم) البولندي نيكولاس كوبرنيكوس Nicholas Copernicus (1473 - 1543) وعالم الرياضيات والفيزياء الإيطالي غاليليو غاليلي (1564 - 1642) (من بين الآخرين) بوضع حججٍ علمية لنظرية مركزية الشمس.

إن نتائج هذه الصراعات معروفةٌ جيدًا: وعلى أي حال، على المدى القصير فازت السلطات الدينية وخسر العلماء. أُجبر (كوبرنيكوس) على تضمين ملاحظةٍ في عمله مفادها أنه لا يعتقد حقًا بالاستنتاجات الناجمة عن حججه، بينما أمضى (غاليليو) أعوامه الأخيرة تحت الإقامة الجبرية في منزله في فلورنسا. ومن المثير للاهتمام، أن العالم والفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت

(1596 - 1650) نفسه كان قد أكمل عملًا ضخمًا وكانت الاستنتاجات الناتجة عن هذا العمل أيضًا تؤيد نظرية مركزية الشمس. وعندما سمع خبر اعتقال (غاليليو) اختار بحكمةٍ ألا ينشر ذلك العمل خوفًا من أن يلقى المصير ذاته. (وبدلًا من ذلك أمضى أعوامه الأخيرة وهو يعلم الفلسفة لملكة السويد، وبسبب الطقس الشتوي القاسي سرعان ما أصيب بذات الرئة وتوفي).

ولكن بالرغم من أن (ديكارت) أوقف الطباعة لكنه لم يتوقف عن العمل العلمي والذي سوف يمنح النصر للعلماء على المدى الطويل. وعلى الرغم من قيام العديد من الأفراد بمساهماتٍ عظيمة إلا أن أحدًا منهم لم تكن له نفس الفاعلية في إطاحة الأرسطية من قلب المسيحية واستبدالها بالنظرية العلمية التي أصبحت معروفة باسم الفلسفة الآلية. والتي هي في جوهرها فكرة أن العالم المادي هو في الأساس مصنوعٌ من أجزاء من المادة خصائصها الوحيدة هي الحجم، والشكل، والحركة، وسلوكها محكومٌ ببعض القوانين الحركية البسيطة جدًا. قد لا يبدو ذلك كفكرة متطرفة لكنه في الواقع كان كذلك، وما زال. وكان كذلك لأن وجهة النظر الأرسطية -المسيحية السائدة كان مفادها أن الأشياء الملموسة هي أكثر من مجرد حجم، وشكل، وحركة، وبالتالي اعتُبرت هذه النظرية الفيزيائية البسيطة على أنها هجومٌ على المسيحية بحد ذاتها- عملٌ خطيرٌ في أوروبا في القرن السابع عشر. وما زال كذلك حتى يومنا الحالي، ليس بسبب ما تتضمنه وإنما بسبب ما تستثنيه: أي الخصائص العادية مثل اللون، والصوت، والطعم. إذ يبدو بالمؤكد أن الأشياء المادية ملونة. (على سبيل المثال) إن التفاح أحمر. ولكن وفقًا للفلسفة الآلية فإن الأشياء تتألف فقط من أجزاء من مادة ذوات أشكالٍ محددةٍ وتتحرك باتجاهاتٍ مختلفة، ولا شيء آخر. إذًا التفاحة بحد ذاتها ليست حمراء حقًا وإنما ذلك الشكل والحركة المحددان يُرَيان كلونٍ أحمر من قبل ناظرٍ ما، واللون موجودٌ فقط في عقل الناظر. قد يبدو هذا جنونيًا ربما - ولكن جاء ديكارت والعلماء الآخرون بحججٍ قوية تدل على أن هذا صحيح.

على أي حال، ما هو أكثر أهميةً لغرضنا هو أن الفلسفة الآلية الآن تمهد الطريق لما يمكن أن نطلق عليه اسم الطبيعية: وجهة النظر التي مفادها أن كل ما هو موجود أو يحدث هو طبيعي، أي جزءٌ من نظام الأشياء الملموسة والمادية محكومٌ بقوانين الطبيعة بشكلٍ دائم. وكما توحي صفة «آلي»، فإن العالم المادي يُرى كآلة تعمل بشكلٍ تلقائي وفقًا لقواعدها أو قوانينها المحددة جدًا، ومثلما قد تحتاج أو لا تحتاج أي آلةٍ حسنة التصميم إلى القليل من أعمال الصيانة، فإن العالم أيضًا قد يُرى على أنه ليس بحاجةٍ لأي نوع من التدخل الجيد الخارق للطبيعة. على الرغم من وجود مجالٍ واسع في هذا التشبيه المجازي لأن نتخيل كينونةً ذكية تقوم بالأساس بتشغيل هذه الآلة،

نحن الآن نرى في الوعي الفكري العام تناميًا لفكرة أن العالم، وبطريقة ما، يشغل نفسه بنفسه. وإذا كان يشغّل نفسه بنفسه، إذًا، ربما، وفقط ربما، ليس هناك من سببٍ جليل يدعو لأن نناشد الإله ليفسر لنا ذلك.

وبالفعل هذا ما نراه يتنامى ببطءٍ عبر المرحلة الحديثة المبكرة للفلسفة. بدأت النجاحات المتزايدة للتحليلات العلمية للعالم بالحلول محل تحليلات العصور الوسطى للعالم. أولًا تمت إزاحة الإله إلى الهامش: حيث خلق الشيء بأكمله في البداية وربما يدمره في النهاية، ولكنه غير مشاركٍ بشكلٍ كبير في الألفيات التي تمتد بين البداية والنهاية. وبمجرد أن تضع الإله على الهامش يصبح من السهل جدًا أن تتخيل بأنه غير موجودٍ على الإطلاق.

مع نشوء الطبيعية مدفوعًا بالفلسفة الآلية بدأ المنحدر الزلق نحو الإلحاد.

مرةً أخرى تكون البداية بطيئة وبارعة. إن الموضوع المهيمن على الفترة الحديثة المبكرة هو البناء المستمر لفكرة التوحيد التي تم تطويرها عبر العصور الوسطى، وفي الواقع يوجد الكثير من الاستمرارية بين الفترتين. لقد تم العمل بشكلٍ كبيرٍ على السمات الإلهية المتنوعة وخصوصًا على قدرة الإله وعلاقتها بالقدرات السببية للأشياء العادية. لقد تم القيام بأعمالٍ مهمةٍ جديدة لحل المشكلة المتعلقة بكيفية التوفيق بين وجود الإله ووجود كل الشرور في العالم، ومن هذه الأعمال المقدمة التي أعدها عالم الرياضيات والفيلسوف الألماني غوتفريد فيلهلم لايبنتز (1646 - 1716) -الذي كان أسطوريًا لاكتشافه حساب التفاضل والتكامل كما كان أسطوريًا بحجم الشعر المستعار الذي كان يضعه- عن الفكرة المشهورة التي مفادها بأن عالمنا هو الأفضل من بين كل العوالم المحتملة. تحول الصراع الذي كان قائمًا في العصور الوسطى بين العقل والإيمان تدريجيًا ليصبح صراعًا بين العلم والدين، وما زال هذا الصراع قائمًا حتى يومنا هذا، إلا أنه يستمر ليُحل تدريجيًا عن طريق فلاسفة الفترة الحديثة المبكرة بنفس الطريقة تقريبًا التي اتبعها فلاسفة العصور الوسطى. والأهم من ذلك كله استمر مشروع إثبات وجود الإله بكامل طاقته. نرى الآن إصداراتٍ جديدةً لبعض الحجج القديمة: العرض الكلاسيكي الحالي لـ حجة «التصميم»، تقديم الحجة المبنية على الاعتبارات الأخلاقية وأخرى مبنية على اعتبارات احترازية («رهان باسكال» المشهور)، وأخيرًا عددٌ من الحجج غير العادية المبنية على النظم الفلسفية التمييزية الخاصة بمبتكريها ومنها حجة التناسق المعد مسبقًا التي وضعها لايبنتز (انظر الفصلين 44 و45) والنظرية المُسماة بالمثالية التي قام بتطويرها الأسقف الإيرلندي -والبائع المتجول لما كان يدعى «ماء القطران» الشافي لكل العلل- جورج بيركلي (انظر الفصلين 47 و48).

ولكن ببطء وبراعة بدأ المرء يتلمس آثار الفلسفة الآلية فضلًا عن آثار التنوير الأوروبي بتركيزه على المنطق والعلم. وفجأةً أصبح من الممكن -وللمرة الأولى- للمرء أن يُخضع الادعاءات الدينية لتحليلٍ نقديٍ وعقلانيٍ بشكلٍ واضحٍ في العلن، في الحوارات العامة، دون خوفٍ من الاضطهاد الفوري أو حتى الإعدام. وعند حصول هذا الأمر، حدث شيئان.

الأول، حتى المفكرون العظماء الذين صرحوا بإيمانهم بالإله بدأوا بتصور الإله بطرقٍ جديدةٍ وأوسع وحتى أكثر غرابة من أي وقت مضى، أي بالأحرى ابتعدوا عن مبدأ التوحيد التقليدي. في وقتٍ مبكر، يصرّ الفيلسوف السياسي البريطاني ومؤيد السلطة الملكية المطلقة توماس هوبز (1588 - 1679) على أن الإله لا بد وأن يكون جسمًا ملموسًا من نوعٍ ما. ويحاجج المفكر الهولندي اليهودي باروخ سبينوزا (1632 - 1677) أنه في النهاية ينبغي الربط بين الإله والكون ككل، وكوفئ على هذه الفكرة بالعزل الهولندي - اليهودي. ادّعى الكاهن الفرنسي نيكولا مالبرانش (1638 - 1715) -والذي تأثر كثيرًا عندما قرأ أعمال (ديكارت) للمرة الأولى لدرجة أنه أصيب بخفقان بالقلب- بأن الإله وحده هو من يمكن أن يسبب حدوث أي شيء في العالم، فالأشياء العادية مثل عقولنا وكل الأشياء المادية عاجزةٌ تمامًا من كل النواحي. ويذهب الأسقف (بيركلي) بعيدًا في مثاليته حيث ينكر خلق الإله للعالَم المادي على الإطلاق. (إذًا فاعلية الترياق «ماء القطران» تقتصر على مجرد مجموعة من التصورات الذهنية في عقولنا).

والثاني، وهو الأهم، يصبح الآن جائزًا، علنًا، البدء في انتقاد التوحيد ومبادئه الأساسية، وحتى المجادلة مباشرة لصالح الإلحاد. قام الكاتب الفرنسي فولتير (1649 - 1778) -الذي بقي قلبه ولسبب ما محفوظًا في تمثال له في المكتبة الوطنية في باريس- يستهزئ بوحشيةٍ بالجهود الفلسفية المبذولة للتوفيق بين وجود الإله وبين الشرور الموجودة في العالم وتحديدًا بأولئك الحاملين فكرة أن هذا العالم هو الأفضل بين جميع العوالم المحتملة. وهناك بشكلٍ خاصٍ المؤرخ والفيلسوف الإسكوتلندي البارز ديفيد هيوم (1711 - 1776) -الذي كان محبوبًا من قبل كل من قابله والذي كانت رفقته غير مزعجةٍ للسيدات تحديدًا (وفقًا لسيرته الذاتية الشخصية)- الذي يضع ليس فقط معظم الادعاءات التقليدية الموحدة عن سمات الإله بل أيضًا يضع جميع الحجج الرئيسية الداعمة لوجود الإله موضع النقد اللاذع والدقيق. وفي الوقت الذي نصل به إلى أعمال بعض الرجالات الألمان المشهورين في القرن التاسع عشر -خاصة مؤسس الشيوعية سيئ السمعة كارل ماركس (1818 - 1883) وفريدريك نيتشه الذي كان على الأغلب مصابًا بالسفلس (1844 -

1900)- كان الإلحاد قد أصبح ليس فقط مقبولًا علنًا بل ربما أصبح المعيار الفكري...

ولكننا نستبق الأمور...

غاليليو غاليلي (1564 - 1642 م)[27]

Galileo Galilei (1564 - 1642 C.E.)

المظاهر قد تكون خادعة

ما يجب فعله عندما يبدو أن العلم والنَّص المقدَّس متعارضان

رغم أنه قد يبدو أن الشمس تدور حول الأرض، فإن (كوبرنيكوس Copernicus 1437 - 1543)[28] قدّم العديد من الأدلة العلمية بأن العكس هو الصحيح. مضيفًا إلى تلك الأدلة نتائج من أبحاثه الخاصة، فإن (غاليليو) يعتقد أنه من الواضح بلا شك أن الأرض تدور حول الشمس. فقط لو لم يبدُ أن الكتاب المقدس يعترض!

يبدو أن العديد من مقاطع النصوص المقدسة تتضمن أن الشمس تدور حول الأرض. وبما أن الكتاب المقدس يُعتبر بمثابة كلمة الرب، فإنه يجب على المرء الاعتراف بأنه لا بد يحتوي على الحقائق فقط، لدرجة أن السلطات الدينية ترى الادعاء بأن الأرض تتحرك على أنه هرطقة. وكنتيجةٍ لذلك فإنه حتى (كوبرنيكوس) قد أُجبر على أن يُدرج في كتابه الشهير تصريح تنصلٍ بأنه لم يعتقد حقًا بالبراهين التي تخص تلك المسألة.

ولكن بالتأكيد فإن نفس الرب الذي أعطانا نصوصه المقدسة يزودنا أيضًا بالحواس وقدرتنا على التفكير. وبقدر ما يمكن للمرء أن يتمسك بأن الكتاب المقدس يحتوي فقط على الحقائق، يجب عليه أيضًا أن يتمسك بأن الاستخدام المناسب للحواس والعقل سوف يؤدي إلى الحقائق فقط. وبما أنه لا توجد حقيقتان أبدًا تستطيع إحداهما أن تعارض الأخرى فيتبع بالتالي ودائمًا وجوب أن يتفق الكتاب المقدس مع الاستخدام المناسب للحواس والتفكير، أي العلم.

إذًا ماذا ينبغي أن يقول المرء عندما لا يبدوان كذلك، كحالنا الآن؟

التالي. يحتوي الكتاب المقدس على الحقائق فقط فعلًا ولكنه غالبًا ما يذكرها بطرقٍ مبهمةٍ جدًا. يبدو أن هناك العديد من البدع والحماقات وحتى التناقضات ضمن النص، بما في ذلك إشاراتٌ إلى الرب على أنه يمتلك قدمين، يدين، وعينين. فضلًا عن مشاعر إنسانية كالغضب والندم وحتى نسيان الأحداث الماضية. وللخلاص من هذا البهتان أمضى فلاسفة متدينون حياتهم منذ قرونٍ مضت في صياغة تفسيراتٍ للنص المقدس تتجاوز كثيرًا المعاني الحرفية للكلمات. ولكن إذا كان الرب بهذه الطريقة يحجب في النص حقائق هامةً حول طبيعته الخاصة، فلماذا لا يكون قد فعل نفس الشيء عندما يتحدث النص المقدس عرضيًا عن الأرض، الشمس، أو الأمور العلمية بشكلٍ عام؟

يحتوي الكتاب المقدس بالفعل على الحقائق فقط - عندما يتم تفسيرها بصورةٍ مناسبة. وبالتالي بدلًا من رؤية العلم يُناقض الكتاب المقدس ينبغي على المرء أن ينظر إليه على أنه يرشدنا إلى تفسيره المناسب.

وصل العديد من المفكرين العظماء أمثال (أوغسطين وسعديا وابن رشد وابن ميمون) إلى استنتاجاتٍ مشابهة. حتى أن بعضهم أدرك مدى الخطر الإيجابي في قراءة الكتاب المقدس كما لو كان كتابًا علميًا. كانوا يعلمون أنه في حال أصرّت السلطات الدينية على حقيقةٍ علميةٍ ما لمجرد أنه قد تمت الإشارة إليها عبر قراءةٍ حرفيةٍ للنص ثم كان قد سبق للعلم أن جمع دليلًا قويًا لنقيض ذلك فإن الإيمان سيعاني من ضررٍ كبير. لأنه من الواضح أن الكثير من الناس عندما يواجهون تعارضًا بين بعض الكلمات المبهمة بلغةٍ غامضةٍ قديمة وبين المنطق القوي القائم على دليلٍ حسي فإنهم سوف يقبلون الأخير. وبمجرد أن يبدأ الناس بالتشكيك في سلطة الكتاب المقدس حول أمور العلم، لماذا يجب عليهم تصديقها حول الأمر الأكثر أهمية بكثير ألا وهو الخلاص الأبدي؟

إذًا في الدفاع عن (كوبرنيكوس) ودوران الأرض حول الشمس فإننا لا نعارض النص المقدس في الواقع، فقط التفسيرات الضعيفة تعارض. وبالنسبة للكتاب المقدس فهو يحتوي فقط على الحقائق، ولكن غالبًا ما يفشل مُفسروه من البشر في إدراك أي الحقائق هي فقط.

فصولٌ ذات صلة

6 أوغسطين، 10 سعديا، 16 ابن رشد، 17 ابن ميمون، 50 بيلي، 57 داروين.

توماس هوبز (1588 - 1679 م)[29]

Thomas Hobbes (1588 - 1679 C.E.)

المعجزات ليست معجزة

الرب ومعجزاته مجرد جزءٍ لا يتجزأ من العالم الطبيعي

إن المذهب الطبيعي (الطبيعية) هو وجهة النظر القائلة إن كل ما هو موجود أو يحدث هو طبيعي، أي جزءٌ من نظام الأشياء المحسوسة أو المادية المحكوم باستمرارٍ بالقوانين العلمية.

وكثيرًا ما يكون الطبيعيون ملحدين أيضًا، حيث أن الإله إذا تم النظر إليه كشيءٍ غير مادي أو غير محسوس كان ليتجاوز الطبيعة. ولكن هذا التصور غير صحيح، هكذا يعتقد (هوبز). بالنسبة لكل شيءٍ نستطيع معرفته أو حتى التفكير فيه، لا بد وأنه دخل عقولنا عن طريق حواسنا. وبما أن كل ما نستطيع الإحساس به هو عبارة عن أجسامٍ مادية وخصائصها المختلفة، بالتالي فإن أي فكرةٍ نمتلكها عن «شيء» يجب أن تكون عن شيءٍ مادي.

إذا كان الإله موجودًا إذًا لا يمكن أن يكون كشيءٍ «غير مادي»، بل كهيئة، لأن ذلك هو كل ما في الأمر. بالتالي ينبغي على الطبيعي ألا يرفض تلقائيًا وجود الإله، هو بحاجةٍ لصقل تصوره عن الإله فقط.

بالطبع في حال كان الإله هيئةً فإنه ليس مشابهًا للبشر كثيرًا، وعلينا مقاومة إغراء التفكير فيه بتلك الطريقة. على العكس علينا الاعتراف بأن معرفتنا عن الإله محدودةٌ إلى حدٍ بعيد. ليس لدينا فكرة حقيقية عن الإله، حقًا، ربما غير حقيقة أنه موجود. يمكن أن نتكلم بطرقٍ مختلفةٍ لإجلاله، كما عندما نقول إنه خلق العالم، يعتني بالبشر، وما إلى ذلك. ولكن بالمعنى الدقيق للكلمة فنحن لا نستطيع قول أو معرفة أي شيءٍ حقيقيٍ حرفيٍ عنه. هو شيءٌ ما ليُعبد وليس موضوعًا علميًا. كما يجب علينا أن نتحدث إليه، لا أن نتحدث عنه.

ولكن الآن هناك مشكلةٌ صغيرة. غالبًا ما يتحدث النص المقدس عن معجزاتٍ مختلفة. يمكن أن تقبل الطبيعية الإله، ولكن كيف لها وهي فكرة أن

الطبيعة دائمًا محكومةٌ بالقوانين أن تفسر المعجزات التي يصفها النص المقدس؟ أليست المعجزات هي ما نحصل عليه عندما تُنتهك قوانين الطبيعة؟

كلا، مفهومٌ خاطئٌ آخر. وما هي المعجزة في الحقيقة؟ المعجزة هي فعلٌ إلهيٌ باهر، يعمل في العادة كنوعٍ من العلامة للبشر لتشجيع إيمانهم بالإله، وطاعتهم له.

ومتى يكون الفعل «باهرًا؟» يكون كذلك عندما يكون غريبًا، أو غير عادي، أو نادرًا جدًا. أو عندما، ربما، لا نستطيع إدراك كيف أنه قد نجم عن طريق وسائل «طبيعية».

ووفقًا لهذا المفهوم، فإن الطبيعية ليس لديها أي مشكلةٍ مع المعجزات. لأن «المعجزات» متفقة تمامًا مع فكرة أن العالم يعمل دون توقفٍ بواسطة قوانين علمية. ويمكن لحدثٍ أن يكون غير عاديٍ أو نادرٍ وقد تم توليده عن طريق القوانين على حد سواء، وبعد كل شيء، نحن لا نعرف بالضبط كل الظروف الفعلية في أي وقتٍ معين، لذلك فإن كل ما نعرفه أن الحدث غير العادي قد نتج وفقًا للقوانين بشكلٍ تام.

كان (نوح) مندهشًا بحق أول مرةٍ رأى فيها قوس قزح، حيث أنه لم يسبق له أن رآه من قبل، ولكن ذلك لا يعني أن تحليل الضوء عبر قطيرات الماء لم يُولّد عن طريق قوانين الطبيعة. تبدو الأحداث لنا معجزات على وجه التحديد بالدرجة التي لا نفهم بها كيف تولدت تلك الأحداث. وبينما تزداد معرفتنا بالعالم تدريجيًا، بالتالي، يبدو أقل إعجازيًا بالنسبة لنا شيئًا فشيئًا. لذا في حين أن العديد من الناس الجُهّال تأخذ الأحداث السماوية مثل الكسوف والشهب على أنها معجزاتٌ أو علاماتٌ من الرب، فإن أولئك الذين يفهمون قوانين علم الفلك يرون تلك الأحداث على أنها مجرد أحداثٍ سماوية، وطبيعية لأقصى درجة.

نحن نعيش في عالم طبيعي، مادي، عالم محكوم بقوانين طبيعية، هي قوانين الطبيعة. وإن الإله ومعجزاته مجرد جزءٍ لا يتجزأ من ذلك العالم، العالم الوحيد الموجود.

فصولٌ ذات صلة

30 سواريز، 44 لايبنتز، 46 بايل، 70 لويس

رينيه ديكارت (1596 - 1650 م)[30]

René Descartes (1596 - 1650 C.E.)

الشيء الموجود، موجود

فكرة الإله نفسها تُثبت وجود الإله

يلاحظ (ديكارت) أننا نكتشف في أنفسنا أفكارًا عديدةً عن أشياء، وحتى إن لم تكن تلك الأشياء موجودةً في أي مكان خارج عقولنا، فهي ليست لا شي، لأنها ليست مجرد اختراعاتنا بل لها طبيعتها المستقلة. على سبيل المثال، لدينا فكرة المثلث، والأمر ليس متروكًا لنا أن نقرر ما يشمله من خصائص: أن مجموع زوايا المثلث مساوٍ لـ180 درجة وأن ضلعه الأطول يقابل زاويته الأكبر، وتلك خصائصٌ نكتشفها في الفكرة ولا نضعها له ببساطةٍ من تلقاء أنفسنا. علينا بالتالي قبول أن المثلثات تملك كل خاصيةٍ نكتشفها بوضوحٍ في فكرة المثلث.

الآن نجد أيضًا في أنفسنا فكرة الإله.

هذه هي فكرة الكينونة الكاملة الأسمى، كينونةٌ بكل ما هو ممكنٌ من الكمال. هناك العديد من مثل هذا الكمال وهذه القدرة والذكاء والخير وما إلى ذلك. ولكن هناك أيضًا أمرٌ آخر: الوجود. وهكذا فإن فكرة كينونةٍ ذات الكمال الكامل هي فكرة كينونةٍ ذات وجود. ولكن عندها مثلما أنه يجب أن تملك المثلثات كل خاصيةٍ محتواةٍ في فكرتها، كذلك الإله يجب أن يملك كل خاصيةٍ محتواةٍ في فكرة كينونةٍ كاملةٍ أسمى. ويترتب على ذلك: أن الإله موجود.

بتلك السهولة.

قد تتساءل لماذا يكون الوجود «كمالًا». حسنٌ، إن «الكمالات العديدة» هي خصائص تزيد من قيمة أو كفاءة الشيء الكلية. من الواضح أن القدرة، الذكاء، والخير هي كذلك: كلما امتلك الشيء منها أكثر كان «أفضل» أو أكثر قيمة. ولكن وجود الشيء هو كذلك أيضًا، إن شيئًا لا وجود له على الإطلاق ليس له قيمة، إنه لا شيء. وإن شيئًا يوجد فقط في عقول الناس، كالفكرة، ربما يملك بعض القيمة، ولكن رغم أنها ليست لا شيء فهي لا تستطيع أن تفعل الكثير حتى تكون موجودةً في الحقيقة. وهكذا عندما يتحول شيءٌ ما

من فكرة إلى حقيقة، عندما يكتسب وجودًا، يصبح «أفضل». وهكذا فإن الوجود كمال.

قد تعترض على أن التفكير في شيءٍ ما لا يُثبت أبدًا أن الشيء موجودٌ في الحقيقة خارج عقل المرء. إن التفكير موجودٌ داخل العقل، كيف له أن يُثبت وجود شيءٍ ما خارجه؟ قد تكون محقًا، بخصوص كل شيءٍ إلا فيما يتعلق بالإله، لأنه الكينونة الوحيدة التي تشمل فكرتها في حد ذاتها وجودًا كما تم وصف ذلك للتو.

أو ربما تلك هي المشكلة. بالتأكيد، في حال ضمّنا وجودًا في فكرتنا عن الإله عندها سوف نخلص إلى أن الإله موجود، ولكن مثلما نحن أحرارٌ في أن نتخيل أحصنةً مجنحةً على الرغم من عدم وجود أحصنةٍ بأجنحة في الحقيقة، أيضًا قمنا بربط الوجود بفكرتنا عن الإله رغم أنه ربما لا يوجد إلهٌ في الحقيقة.

ولكن هذا الاعتراض يخطئ الهدف. نحن أحرارٌ في إضافة أجنحة إلى أحصنة في مخيلتنا، ولكن فكرة الإله ليست متروكةً لنا بذلك الشكل.

تمامًا مثل أن فكرة المثلث موجودةٌ بشكلٍ مستقلٍ عنا، هي أمرٌ نكتشفه ولكن لا نخترعه، هكذا أيضًا هي فكرة الإله. وتمامًا كما فكرة المثلث تقتضي خصائص المثلث، هكذا هي أيضًا فكرة الإله تقتضي خصائص الإله. إن اختراعنا فكرة أن الإله موجود لا يعدو أكثر من أن مجموع زوايا المثلث دائمًا مساوٍ لـ180 درجة.

أو بعبارةٍ أخرى: إن فكرة الإله هي فكرة كينونةٍ مع وجود. وبالتالي إن إنكار وجود الإله هو بمثابة القول «الشيء الموجود غير موجود» والذي هو تناقضٌ بشكلٍ واضح. ولكن التناقضات مستحيلةٌ دائمًا. ولذلك فمن المستحيل للإله ألا يكون موجودًا.

وهكذا تعدّ حالة وجوده ضرورية.

بتلك السهولة.

فصولٌ ذات صلة

13 أنسلم، 53 كانت، 72 مالكوم

رينيه ديكارت (1596 - 1650 م)

إن الكينونة اللامتناهية ليست فكرةً جيدةً فحسب

إن فكرتنا عن الإله يجب أن تنجم عن الإله - وبهذه الحالة لا بد وأنه موجود

يعتقد (ديكارت) أن هناك طريقة أخرى تُثبت فيها فكرة الإله في حد ذاتها وجوده. أو، على نحوٍ أدق، كونه لدينا فكرة الإله فإن ذلك يُثبت وجوده.

أولًا، أن تكون فكرة الإله هي فكرة كينونةٍ ذات كمالٍ سامٍ يعني أنها أيضًا فكرة كينونةٍ لا محدودةٍ أو لا متناهية، لأنه لو كانت الكينونة محدودةً في كمالها فلن تكون ذات كمالٍ سامٍ.

ثانيًا، أن يكون لديك فكرة شيءٍ ما، هو أن يكون ذلك الشيء موجودًا في عقلك. عندما تفكر في حجر، فأنت لديك حجرٌ موجودٌ في عقلك. وبالتأكيد فإن ذلك ليس تمامًا مثل وجود الحجر خارج عقلك. ولكن أيضًا فإن ذلك ليس لا شيء. أن يكون لديك حجرٌ في العقل مختلفٌ عن أن يكون لديك (يونيكورن) في العقل، والذي هو أمرٌ غير ممكن، في حال كان كلاهما لا شيء. إذًا إن هذا يعني أنه لو كان لدينا فكرة كينونةٍ متناهية عندها فإن الكينونة اللامتناهية موجودة، على الأقل في العقل.

ثالثًا، لا شيء يأتي من لا شيء. لأنه إذا كان لديك لا شيء على الإطلاق عندها كيف يمكن لشيءٍ ما أن ينشأ من ذلك اللاشيء؟ إنه أمرٌ غير معقول. لذلك فإن كل شيء يأتي من شيء ما. وذلك يعني أن كل شيءٍ موجود لا بد وأنه وُجد بسبب شيءٍ ما يحوي بشكلٍ أو بآخر كل ما هو محتوىً في ذلك الشيء الموجود. إن كل ما هو محتوىً في أثر هو محتوىً مسبقًا بشكلٍ ما في سبب ذلك الأثر. عندما يسخن الماء فإن الحرارة التي ترتفع فيه لا بد وأنها جاءت من مكانٍ ما، كاللهب الذي يسبّب التسخين. لأنه إن لم يسبّب ذلك اللهب التسخين عندها فإن الحرارة سوف تأتي من لا شيء، والذي هو أمرٌ غير معقول.

والآن لننظر إلى التالي.

بما أن لا شيء يأتي من لا شيء، إذا كانت الكينونة اللامتناهية موجودة في عقلنا عندها يجب أن نسأل ما الذي سبّب وجودها هناك. نحن أنفسنا كائنات متناهية، محدودون تمامًا في ذكائنا وقدرتنا وما إلى ذلك من أمور... أن ندعي بأننا سبب فكرتنا عن الكينونة اللامتناهية سيكون ذلك ادعاء أن شيئًا ما لا متناهيًا في الطبيعة -هذه الفكرة- يمكن أن يأتي من شيءٍ ما لا يحتويه -طبيعتنا المتناهية- وبالتالي السماح لشيءٍ ما أن يأتي من لا شيء. ولكن ذلك غير معقول، كما لوحظ مسبقًا. ولا يمكن لأيٍّ من الأشياء العادية من حولنا أن يكون سببًا لهذه الفكرة، لأن كل هذه الأشياء محدودة ومتناهية مثلنا تمامًا.

النتيجة محتومة. إذا كان لا شيء يأتي من لا شيء، عندها فإن فكرة الكينونة اللامتناهية يمكن أن تنتج فقط عن كينونةٍ لا متناهية فعلًا. ولكن لا شيء يسبب أي شيءٍ ما لم يكن الشيء المسبِّب موجودًا. إذًا فإن الكينونة اللامتناهية فعلًا موجودة.

إذًا فالإله موجود.

قد تعترض أننا لا نملك حقًا فكرة كينونةٍ لا متناهية. بعد كل شيء، من الواضح أننا نفتقر استيعابًا كاملًا أو واضحًا جدًا عن اللاتناهي، ونحن بالتأكيد نفتقر استيعابًا كاملًا عن الإله. ولكن افتقار استيعابٍ كاملٍ أو واضحٍ عن شيءٍ ما لا يعني أنك تفتقر فكرته. تمامًا كما يمكننا أن نلمس فيلًا دون أن نكون قادرين أن نلف ذراعينا بالكامل حوله، كذلك أيضًا يستطيع العقل «أن يلمس» اللاتناهي دون استيعابه بشكلٍ تام. نحن نعترف على الفور أن العدد الأعظم غير موجود: لأن أي عددٍ يمكنك أن تفكر فيه، تستطيع أن تضيف له واحد، دون نهاية. ولكن ذلك تمامًا هو اعترافٌ بالطبيعة اللامتناهية للأعداد حتى ولو كنا لا نستطيع في لحظةٍ واحدةٍ استيعاب جميع الأعداد. وذلك كل ما يلزم لامتلاك فكرة اللاتناهي.

وبالتالي، لإثبات وجود الإله.

فصولٌ ذات صلة

61 جيمس

رينيه ديكارت (1596 - 1650 م)

الإله استثنائيٌ

المزيد من الأسباب للاعتقاد بأن الإله يخلق العالم باستمرار

يساهم (ديكارت) ببعض الأسباب الجديدة للاعتقاد بما كان في عصره على أنه مفهومٌ عام.

ما الذي يحافظ على وجودنا، أو على وجود هذا الكتاب، هذه الأرض، أو أي شيء، من لحظةٍ للحظة؟ لأنه على ما يبدو بالتأكيد من حيث المبدأ أنه يمكن أن نفنى تمامًا في أي وقت.

لا تعني حقيقة أننا موجودون قبل لحظة وبشكلٍ منطقي أنه يجب أن نكون موجودين الآن.

في الواقع منذ آلاف الأعوام قبل أن نُخلق لم نكن موجودين، وبشكلٍ مأساوي نحن جميعًا سوف نفنى يومًا ما مرةً أخرى. إذًا من الواضح أنه ليس غير ممكنٍ بالنسبة لنا ألا نكون موجودين. ولكن إذا كان ممكنًا بالنسبة لنا أن نتوقف عن الوجود تمامًا في أي لحظةٍ معينة، ما الذي يفسر سبب أننا ما زلنا هنا الآن -والآن- والآن مجددًا؟

لا بد من وجود شيءٍ ما يجعلنا نستمر في الوجود، يحافظ علينا بشكلٍ مستمر، أو يخلقنا من جديدٍ بشكلٍ مستمرٍ من لحظةٍ للحظة.

وهل يمكن أن نكون نحن أنفسنا؟ هل نمتلك قدرةً ما لنحافظ على أنفسنا في الوجود بهذه الطريقة؟ بالتأكيد نحن غير مدركين لأي قدرةٍ من هذا الشكل. وكيف يمكن أن نمارس قدرةً كهذه بشكلٍ مستمر، كل لحظة، دون أن نكون مدركين لها؟ وإذا كنا نمتلك القدرة على أن نخلق أنفسنا كل لحظة أما كان بإمكاننا أن نعطي أنفسنا كل ميزةٍ نعرفها عن تلك القدرة؟ على أي حال، تبدأ القدرات الخلّاقة دائمًا في الأفكار: تفكر في كرسي، وذلك يسمح لك في الوقت المناسب بأن تشكّل كرسيًا حقيقيًا وفقًا لفكرتك. ولكن الآن نحن لدينا أيضًا فكرة (لنقل) الحكمة العظيمة. إذا كان بإمكاننا فعلًا أن نخلق أنفسنا في اللحظة التالية، ما الذي يمنعنا من أن نمنح أنفسنا الحكمة

العظيمة أيضًا، أو أي ميزةٍ أخرى؟ ولكن بالطبع لا نستطيع أن نجعل أنفسنا حكماء جدًا بهذه الطريقة.

هل بإمكان شيءٍ عادي آخر، مختلفٍ عنا، أن يفسر لماذا نستمر في الوجود؟ بدايةً لقد تسبب آباؤنا في وجودنا، ولكن هل بإمكانهم أن يكونوا مسؤولين عن خلقنا المستمر؟ من الصعب معرفة ذلك. لأجل الحفاظ على شيء أو خلقه فإن ذلك يتضمن ممارسة قدراتك السببية، والذي بدوره يتطلب وجودك بالنسبة للشيء الذي تمارس تلك القدرات عليه. عادةً ما يكون والدانا ليسا موجودين من حولنا، إذًا كيف يمكنهما الحفاظ علينا أو خلقنا في الوقت الراهن؟ وعلاوةً على ذلك، هما أيضًا من أنواع الكائنات التي يمكن من حيث المبدأ أن تفنى في أي لحظة، إذًا تنشأ نفس المشكلة بالنسبة لهما. لا يمكن لهما أن يُسَبِّبا وجودنا في اللحظة 2 (لنقل) ما لم يكونا نفسيهما موجودين في اللحظة 2. ولكن عندها ما الذي يبقيهما حيز الوجود خلال الفترة من اللحظة 1 إلى اللحظة 2؟

إذا كنا فعلًا لنشرح لماذا لا نزال هنا من لحظةٍ لأخرى عندها سوف نحتاج إلى استحضار شيءٍ ما تستطيع قدراته السببية أن تُمارس في كل مكان، في كل وقت، والذي لا يمكن أن يكون هناك إمكانيةٌ لفنائه. شيء ما يمتلك قدرةً موجودةً في كل مكان وغير محدودة. شيء ما لم يكن هناك زمنٌ أصلًا لم يكن فيه موجودًا ولن يكون هناك زمنٌ أبدًا لن يكون فيه موجودًا. شيء ما موجود بشكلٍ دائم ولا يمكنه أن يتوقف عن الوجود.

من الواضح أنه هناك مرشحٌ واحدٌ فقط يناسب ذلك الوصف الوظيفي. بالتالي إن الحقيقة البسيطة أننا -أو هذا الكتاب، أو هذه الأرض، أو أي شيء- نستمر في الوجود تعني أن الإله يخلقنا باستمرارٍ في كل لحظةٍ نحن موجودون فيها حقًا.

من الواضح أيضًا أنه في هذه الحالة يجب أن يكون الإله موجودًا في كل الأوقات التي نكون فيها نحن موجودين.

فصولٌ ذات صلة

23 الأكويني، 30 سواريز، 40 مالبرانش

رينيه ديكارت (1596 - 1650)

ما بين غير المعقول فحسب والمستحيل حتى الحقائق الضرورية أرادها الإله بحرية - وبالتالي كان يمكن أن تتم بصورةٍ مختلفة

من وجهة نظر (ديكارت)، حتى الفلاسفة المتدينون عادةً ما يفشلون في تقدير مدى قدرة أو إرادة الإله.

يتفق الجميع على أن الحقائق الممكنة تعتمد على إرادة الإله الحرة. وهذه الحقائق تتعلق بأمورٍ لم يكن وجوبًا أن تكون كما هي عليه وكان يمكن أن تكون بصورةٍ مختلفة. كمثال، خلق العالم نفسه: لم يتوجب على الإله أن يخلق شيئًا على الإطلاق، أو كان يمكنه أن يخلق أناسًا مختلفين أو أحداثًا مختلفة. إن كل ما هو ممكن الوجود هو ما هو عليه فقط لأن الإله يريده بحريةٍ أن يكون كذلك.

ولكن عندها هناك الحقائق الضرورية. وهذه الحقائق تتعلق بأمورٍ من الضروري أن تكون كما هي عليه ولا يمكن أن تكون ولم يكن ممكنًا أن تكون بصورةٍ مختلفة. إن الرياضيات والمنطق هما مثالان جيدان: ليس فقط لأن الحالة 1+2=3 وأن المثلثات لها ثلاثة أضلاع، بل لأنه لا يوجد هناك ظروفٌ معقولة تكون فيها هذه الأمور غير صحيحة. ويعتقد الغالب أن هذه الأمور لا تعتمد على إرادة الإله: بما أنه لا يمكن أن تكون غير صحيحة، وبما أنه يجب أن تكون، ودائمًا كانت صحيحة، فإذًا ما هو النشاط الإلهي اللازم لجعل تلك الأمور صحيحة؟

يعتقد (ديكارت) أن هناك سببين يثبتان عدم صحة صواب الرأي.

السبب الأول هو البساطة في حد ذاتها، حرفيًا. كما يُعَلِّم (سعديا) و(الأكويني) وآخرون، فإن الإله هو كينونة بسيطة تمامًا دون أي تمايزٍ فعليٍ ضمنه. وذلك يعني في النهاية أن فكر الإله لا بد وأن يكون هو نفس إرادته، وإلا سوف يكون هناك أشياء متمايزة ضمنه. وبما أن الإله يعلم بالتأكيد كل الحقائق الضرورية، بالتالي هي موجودةٌ في فكره، وعندها، بما أن فكره هو نفس إرادته، إذًا فإن تلك الحقائق الضرورية موجودةٌ أيضًا في إرادته. وبالتالي تحصل الحقائق الضرورية لأن الإله يريدها أن تحصل.

إن السبب الثاني هو التالي. إن قدرة الإله وسيادته على العالم غير مقيدة بالتأكيد، هذا يعني (أ) أن كل شيءٍ يجب أن يعتمد على الإله و(ب) أن الإله نفسه غير معتمدٍ على أي شي أو مقيدٌ بأي شيء. ولكن إذا كانت الحقائق الضرورية مستقلةً عن إرادة الإله الحرة، إذًا فسوف تُنتهك كلٌ من هاتين النقطتين: (أ) لأن الحقائق سوف لن تعتمد على الإله في وجودها و(ب) لأن الإله نفسه سوف يكون مقيدًا بها - لأنه إذا كانت الحقائق الرياضية مستقلةً عن الإله بالضرورة، عندها حتى الإله لا يمكن أن يجعل 1+2 غير مساوٍ لـ3 أو أن يجعل المثلث بأربعة أضلاع. سوى ذلك إلهٌ مقيدٌ بحقائق خارجةٍ عنه، وبالتأكيد ليس إلهًا يمتلك قدرةً وسيادةً غير مقيدتين.

إذًا لا بد وأن يريد الإله الحقائق الضرورية بحرية.

بالطبع هناك صعوبةٌ هنا. أن نقول إن الإله يريد شيئًا ما بحرية هو القول إنه يمكنه أن يقوم بذلك الشيء بشكلٍ آخر. ولكن عندها يتبع أنه كان بإمكان الإله أن يريد للأمور أن تكون خلاف ما هي عليه وألا يكون للمثلثات ثلاثة أضلاع وأن مجموع 1+2 لا يساوي 3، وفي هذه الحالة حتى هذه الحقائق كان يمكن أن تكون بشكلٍ آخر. وبهذا فهي لم تعد حقائق ضرورية.

نحن الآن نعترف بأننا لا نستطيع على نحو تام أن نلتف بعقولنا حول إمكانية أن المثلثات قد لا تكون بثلاثة أضلاع. حتى أننا نسلم بأن ذلك غير معقولٍ بالنسبة لنا. ولكن من الناحية الأخرى يجب أن نجد أنه من المستحيل قبول فكرة أن قدرة الإله مقيدةٌ بأي شيء. في حال كان علينا الاختيار بين غير المعقول فحسب والمستحيل، يجب علينا أن نختار غير المعقول. إذًا، كلا، لا نستطيع حقًا فهم فكرة أن الإله يمكن أن يجعل أو كان بإمكانه أن يجعل المثلثات بأربعة أضلاع، ولكن نظرًا لقدرته غير المقيدة يجب علينا ألا نقول إنه ليس بإمكانه ذلك.

فصولٌ ذات صلة

10 سعديا، 20 الأكويني، 22 الأكويني، 69 هارتشورن، 4 فرانكفورت

بليز باسكال (1623 - 1662 م)[31]

Blaise Pascal (1623 - 1662 C.E.)

أنت تراهن بحياتك

لا يمكنك إثبات أن الإله موجود، ولكن يمكنك إثبات أنه ينبغي عليك التصرف وكأنه كذلك

يرى باسكال (كما الكثيرون) أنه لا يمكننا حقًا فهم الطبيعة اللامتناهية للإله. لكنه يذهب أبعد من الكثيرين في رؤية أن تلك الطبيعة تتجاوز كثيرًا قدراتنا الإدراكية حتى أنه لا يمكننا أن نأمل تقديم أدلة عقلانية على وجود الإله. ولكن حتى إذا كان عقلنا لا يستطيع حل مسألة وجود الإله بشكلٍ نهائي، فإنه لا يزال مفيدًا في إرشادنا للإيمان به.

لأننا قد ننظر للأمر كرهان، ليس بخصوص أي اقتراحٍ هو الصحيح -«الإله موجود» أو «الإله غير موجود»- ولكن بالأحرى بخصوص أيهما هو المتعقل أكثر فيما يخص أيًا منهما يخطط حياتك. قد يحتج البعض مباشرةً أنه نظرًا لعدم قدرة عقلنا على إثبات أيٍ من الحالتين فإنه لا معنىً من الرهان إطلاقًا. ولكن قد فات الأوان: ففي الجوهر أنت تراهن على هذه المسألة بغض النظر عما تفعله، كل لحظةٍ من كل يوم، لأنك تعيش حياةً تسير إما وفقًا للتعاليم الدينية أو لا. إذًا ربما قد تقوم بذلك الرهان بعد المداولات المناسبة.

لنفترض، أولًا، أنك تعيش الحياة المتدينة: أنت عادةً جيدٌ ولطيف، تقدم الهبات، ترتاد الكنيسة، إلى ما ذلك. الآن هناك احتمالان: إما أن يكون الإله موجودًا أو لا يكون كذلك. إذا كان موجودًا عندها تكون قد فزت بالجائزة الكبرى. لأنك تعيش الحياة التي تجعلك جديرًا بالحياة الأبدية في الجنة، مكافأة غير محدودة. ولكن إن لم يكن الإله موجودًا، عندها ما الذي عانيته؟ ربما خسرت بعض الوقت، واسترشدت حياتك باعتقادٍ زائف (أن الإله موجود). نعم هذه خسارة، ولكنها خسارةٌ صغيرةٌ جدًا حسب ما يرى الجميع، وتمت موازنتها مباشرةً بحقيقة أن حياتك وأنت صالح ولطيف وصادق وما إلى ذلك، هي وبشكلٍ واضحٍ حياةٌ جيدةٌ بكل المقاييس. وبأي حال، من الذي لا يخاطر بخسارةٍ صغيرةٍ كهذه مقابل إمكانية مكافأةٍ غير محدودة؟

والآن لنفترض الحالة الثانية، أنك اخترت الحياة المعاكسة: أنت لا تتجنب الكنيسة فحسب بل أنت شريرٌ ودنيءٌ وتقوم بالكثير من الأشياء الرهيبة والأنانية. حسنٌ، إما أن يكون الإله موجودًا أو لا يكون كذلك. في حال لم يكن موجودًا عندها قد تكون قد كسبت شيئًا ما، مالًا أكثر قليلًا، بعض وقت الفراغ أيام الآحاد، بافتراض أنه لم يتم القبض عليك ومعاقبتك بسبب أفعالك الرهيبة الكثيرة. ولكن في حال كان الإله موجودًا، فأنت في مشكلة. لأنك سوف تتلقى عقاب العذاب الأبدي غير المحدود. من المؤكد أن أي شخصٍ عاقلٍ سوف لن يخاطر بعقابٍ لا نهائي من أجل كسبٍ صغيرٍ محتمل، لا سيما عندما يأتي ذلك الكسب نفسه مع مخاطره الطبيعية المباشرة.

إذًا في حال كنت لتختار الحياة المتدينة فأنت تخاطر بخسارةٍ صغيرةٍ من وقتك والتي تمت موازنتها بأمورٍ جيدةٍ طبيعيةٍ أخرى، في سبيل كسب مكافأةٍ غير محدودة، وفي حال كنت لتختار الحياة غير المتدينة فأنت تخاطر بنيل عقابٍ غير محدود في سبيل كسب مكافأةٍ محدودة، والتي تمت موازنتها بأخطارٍ طبيعيةٍ أخرى. من الواضح، أن اختيار الحياة المتدينة هو الطريق الصحيح والعقلاني والأكثر حيطةً ليتم سلوكه.

بالطبع إن هذا لا يُثبت أن الإله موجود، طالما أنه ليس بإمكان أي تفكيرٍ منطقيٍ ذلك، هو مجرد يُثبت أنه من المنطقي أكثر أن نتصرف كما لو أنه موجود. وبما أن الاعتقاد أن الإله موجود قد لا يأتيك مباشرةً، ربما ليس هناك طريقةٌ أفضل لإثبات ذلك الاعتقاد من أن تنطلق وتعيش تلك الحياة.

إذًا تصرف كما لو أنك تؤمن بوجود الإله -اذهب إلى الكنيسة، قم بالأفعال الجيدة- وسوف تؤمن بوجوده في الوقت المناسب.

فصولٌ ذات صلة

65 راسل، 68 فيتغنشتاين

باروخ سبينوزا (1632 - 1677 م)[32]

Baruch Spinoza (1632 - 1677 C.E.)

أنت، أنا، ذلك الحصان، السماوات

الأثر الإلهي لنظرية ديكارت عن الجوهر

يُعَلّم (ديكارت) أن كل ما هو موجود إما جوهر مادة أو خاصية مادة أو أحد جوانب المادة. يعتقد (سبينوزا) أنه كان إلى حد كبير على المسار الصحيح هنا، لكنه أخفق في إدراك الآثار المدهشة لمبدئه الخاص.

ما هو الجوهر؟ إن الجوهر هو شيءٌ ما قادرٌ على الوجود بشكلٍ مستقل عن أي شيءٍ آخر. إن لون حصانٍ معين ليس جوهرًا لأن لون الحصان لا يمكن أن يوجد بشكلٍ مستقلٍ عن الحصان، فهو إما أحد خصائص الحصان أو أحد جوانبه. ولكن يمكن للحصان أن يكون موجودًا دون ذلك اللون المعين، كمثالٍ بما أنه ينمو ويتغير. لذا يبدو أن الحصان جوهر، جوهر فيزيائي منفرد. لكن (ديكارت) نفسه يُقر بأن هذا ليس صحيحًا تمامًا، لسببٍ دقيقٍ جدًا. لأنه على الرغم من المظهر الخارجي فإن العالم الفيزيائي بأكمله ممتلئ بالكامل في الحقيقة، دون أي حيزٍ فارغٍ حقًا. لماذا؟ حسنٌ، لأنه في حال كان هناك بقعة خالية لكان بإمكاننا القول كم يبلغ كِبرها، لنقل، مئة قدمٍ بين هذه الشجرة وتلك الشجرة. ولكن عندها إن هذه البقعة سيكون لها خاصية، طولها مئة قدم، والخصائص يجب دائمًا أن تكون خصائص لشيءٍ ما. لذا يجب أن يكون هناك في الواقع شيءٌ ما ليمتلك الخاصية، ما يعني أن أي «فراغٍ» ظاهر في الواقع دائمًا ممتلئ، بشيءٍ فيزيائي، حتى لو كنا لا نستطيع رؤيته.

ولكن إذا كان العالم بأكمله ممتلئًا في الحقيقة بشيءٍ ما فمن التعسفي أن نقتطع منه قطعةً ما، مثل ذلك الحصان، وأن نعاملها وكأنها جوهرٌ فيزيائي منفرد موجودٌ بشكلٍ منفصلٍ عن الأشياء الأخرى.

وبالتالي لا يوجد جواهر فيزيائية منفردة. بدلًا من ذلك هناك فقط جوهر فيزيائي واحد: الكون الفيزيائي بأكمله. إن الأشياء مثل الأحصنة المنفردة هي مجرد خصائص أو جوانب لذلك الجوهر.

أو، بدلًا من ذلك، ذاك الجوهر المنفرد اللامتناهي. واضحٌ أن فكرة وضع حدٍّ للفضاء -هذا الامتلاء بشيء- هي فكرةٌ لا يمكن الدفاع عنها: لا يسعنا إلا أن

نسأل أنفسنا ما الذي يحدده وماذا يكمن وراءه، وأن نفعل ذلك هو افتراض استمراره في الجانب الآخر. ولكن إذا كان مستمرًا دائمًا عندها ليس له حدود، وبالتالي هو لا نهائي.

الآن ما علاقة هذا كله بالإله؟

إذا كان الـ«جوهر» شيئًا ما يمكنه أن يوجد بشكلٍ مستقلٍ عن الأشياء الأخرى عندها بالمعنى الدقيق للكلمة يمكن أن يكون هناك جوهرٌ واحدٌ فقط: الإله، الجوهر اللامتناهي، الذي لا يعتمد على شيء وعليه تعتمد كل الأشياء الأخرى. ولا يمكن أن يكون هناك جوهران لا نهائيان: كل ما هو لا نهائي يمتد في كل مكان، ولا يمكن لشيئين مختلفين أن يمتدا كلاهما في كل مكان دون أن يتداخلا في جميع النواحي وبالتالي يكونان واحدًا. والذي يعني أنه لدينا الآن مشكلة: بالنسبة للجوهر الفيزيائي اللانهائي الذي ما زلنا ندافع عن وجوده فهو يبدو الآن بأنه يلغي إمكانية جوهرٍ لا نهائيٍ آخر موجود، نعني الإله.

أو أنه يقوم بذلك إلى أن نضع الاستنتاج السليم - المدهش.

من الواضح أن العالم الفيزيائي يعتمد في وجوده على الإله، لذلك إنه ليس جوهرًا في الحقيقة بعد كل شيء، وبالتالي لا بد وأنه أحد خصائص أو جوانب جوهر ما. ولكن أي جوهر؟ بما أن العالم الفيزيائي لا نهائي الامتداد والإله في الحقيقة هو الجوهر اللانهائي الفرد، فإن الجواب أمرٌ لا مفر منه: إنه الإله.

والذي يعني أن كل ما هو موجود -(سبينوزا)، أنت، ذاك الحصان، السماوات- هو في الحقيقة مجرد خاصية أو أحد جوانب الإله.

باروخ سبينوزا (1632 - 1677)

جعلني الإله أفعل ذلك

كل ما يحدث ضروريٌ أن يحدث - حتى الإله

يعتقد الناس أن الإله مشابهٌ لأي شخص. وبوجهٍ خاص يتخيلون أنه مثلنا، يختار أن يفعل أغلب أو ربما كل الأشياء التي يفعلها بحرية، وأن كل ما يفعله متاحٌ له ألا يفعله، أو أن يفعل شيئًا آخر. حسنٌ، ووفقًا لـ(سبينوزا)، هم على حقٍ بخصوص التشبيه بين الإله والبشر. ولكنهم مخطئون فيما يخص كل التفاصيل.

لنبدأ بالإشارة إلى أن الإله ليس فقط واجب الوجود ولكنه سبب وجود نفسه.

قد يكون من الغريب الحديث عن شيءٍ ما يسبّب وجود نفسه، ولكن هذا يرجع إلى سوء فهم ما هو «السبب». إن السبب هو تفسيرٌ منطقي، أو علةٌ لأثرٍ ما، كأن نقول إن علّة هيئةٍ ما أنها مربع، هو لأنها تمتلك أربعة أضلاع متساوية في الطول. عندما نقول ذلك، نحن لا نعني أنها في البداية تمتلك أربعة أضلاعٍ متساويةٍ في الطول ومن ثم تصبح مربعًا، نحن نعني أن أضلاعها الأربعة تفسِّر كونها مربعًا. وعلى هذا النحو لا يمكن للأسباب أن توجد قبل آثارها ولكن قد تكون متزامنةً معها. أن نقول إن الإله يسبّب نفسه هو مجرد القول إن طبيعته أو جوهره في حدِّ ذاتهما، ككينونةٍ غير محدودةٍ، يفسِّر وجوده. أو أن نصوغها كما فعل (ديكارت) و(أنسلم)، تتضمن فكرة الإله في حدّ ذاتها حقيقة أنه موجودٌ: أنه هو جزءٌ مما هو عليه. بالتالي من المستحيل على الإله ألا يكون موجودًا، وذلك هو الأمر بالنسبة لأن يكون الإله واجب الوجود.

ولكن في جدالٍ منطقي صحيح فإن المقدمات المنطقية تستلزم النتيجة: من المستحيل للمقدمات المنطقية أن تكون صحيحةً دون أن تكون النتيجة صحيحة. بما أن الأسباب هي مجرد تفسيراتٍ منطقيةٍ، فهي أيضًا سوف تستلزم آثارها: من المستحيل للسبب أن يوجد دون وجود الأثر أيضًا. بما أن الإله واجب الوجود ويسبِّب (أي، يستلزم) نفسه، بكل خصائصه وجوانبه، إذًا فإن كل خاصيةٍ أو جانبٍ من الإله لا بد أيضًا أن تكون واجبة الوجود. لقد رأينا في الفصل السابق أن هذا يتضمن كامل العالم الفيزيائي. إذًا في تسبيب

وجود نفسه بشكلٍ واجبٍ فإن الإله يستلزم العالم بأكمله لأن يوجد، وكل ما يحدث فيه أيضًا، وفقًا لقوانين الطبيعة.

بالتالي إن كل ما يحدث في العالم، ضروريٌ حدوثه. قد نقول إنه لا يوجد شيءٌ ممكن الحدوث في الطبيعة، ولكن بدلًا من ذلك قد تم تحديد كل شيءٍ عن طريق وجوب طبيعة الإله لأن توجد وتعمل بالتسلسل والأسلوب الدقيقين اللذين يتمّان.

هذا يتضمن بالطبع إرادتنا الخاصة: مهما كان الشيء الذي نريد أن نقوم به فنحن مستلزَمون لأن نريده وفقًا لقوانين الطبيعة، والتي بدورها مستلزَمةٌ من قبل الإله. من المستحيل بالتالي بالنسبة لنا أن نفعل خلاف ما نفعله.

لذلك نحن لا نتصرف وفق إرادةٍ حرة.

ولا الإله يفعل.

قد يكون الإله حرًا من التأثير الخارجي: إنها طبيعته الواجبة التي تسبِّب أن يفعل ما يفعله. ولكن هذا لا يعني أنه يتصرف بإرادةٍ حرة، لأن إرادته بحدِّ ذاتها مسبَّبَة، وبالتالي مستلزَمة، عن طريق طبيعته. هذا يعني أنه لأجل كل ما يفعله الإله أو يسبِّبه فإنه يقوم بذلك بشكلٍ واجب، بسبب ما هو عليه، طبيعته. والذي يعني أن الإله لا يستطيع بأي طريقةٍ أن يفعل خلاف ما يفعله.

إذًا فإن البشر محقون في النهاية: إن الإله يشبهنا كثيرًا.

غير حر.

فصولٌ ذات صلة

11 - 12 ابن سينا، 38 سبينوزا

نيكولا مالبرانش (1638 - 1715 م)[33]

Nicolas Malebranche (1638 - 1715 C.E.)

لقد جعلت الإله يفعل ذلك

إن مذهب الخلق المستمر يقتضي أنَّ الرب هو السبب الحقيقي الوحيد لكل شيء

أصبح مقبولًا على نحوٍ واسع أن الرب يحافظ أو يخلق العالم بشكلٍ مستمر، وذلك بفضل (الأكويني) و(ديكارت) وآخرين. ولكن هناك مذهبٌ آخر حول نشاط الرب اليومي في العالم بقي مرفوضًا على نطاقٍ واسعٍ أيضًا: باستثناء الـ(غزالي) ربما، لم يؤيد أحدٌ مذهب المناسبة، الذي يقول بأن الأشياء العادية لا تملك قدراتٍ سببيةٍ حقيقية وأن الإله وحده هو السبب الحقيقي لكل شيء. غير أنه ووفقًا لـ(مالبرانش)، لا يمكنك قبول الخلق المستمر دون قبول مذهب المناسبة.

لكي نبدأ، فلنستذكر أن الخلق المستمر يعني أن كل شيءٍ يعتمد على الرب لوجوده المتواصل بمرور الزمن. ولكن الرب لا يسمح لشيءٍ معين (لنقل: كرة البلياردو هذه) أن يستمر في الوجود فحسب، لأن ذلك يعني ضمنًا أنه يمكن للكرة أن توجد من تلقاء نفسها، بشكلٍ مستقلٍ عن الرب. بدلًا من ذلك يريد الرب وبشكلٍ فعّال أن تكون الكرة موجودة، لذا إن الكرة معتمدةٌ على إرادة الرب حقًا في كل الأوقات. وهكذا نقول بأن الرب يخلق الكرة باستمرارٍ مرةً أخرى في كل لحظة.

ولكن الآن لا يمكن للكرة أن توجد دون أن يكون ذلك في مكانٍ ما، لذلك عندما يريد الرب لتلك الكرة أن توجد في لحظةٍ معينةٍ يجب أيضًا أن يريد لها أن توجد في مكانٍ معين. إذا كانت الكرة متحركة عندها يريد الرب لها أن توجد في بقاعٍ مختلفةٍ عند أزمنةٍ مختلفة، وإذا كانت ساكنة فعندها يريد الرب لها أن توجد في نفس البقعة عند أزمنةٍ مختلفة. لكن، بما أن الرب مسؤولٌ عن كل جسمٍ موجودٍ في كل بقعةٍ عند كل زمن، فإنه يتبع أن الرب هو السبب لكل الحركة والسكون لأي جسم فيزيائي.

ولكن عندها ماذا تبقّى للأشياء المخلوقة نفسها لتُسبِّبَه؟

افترض كرة بلياردو تصطدم بأخرى. ينبغي ألا نقول إن الكرة الأولى تسببت في حركة الثانية، حيث أن الرب يسبب تلك الحركة بخلقه الكرة الثانية في بقاعٍ مختلفة عند أزمنةٍ مختلفة. وبشكلٍ مشابه، فإن الأمر ليس أن جاذبية الأرض تسببت في سقوط التفاحة: تسقط التفاحة لأن الرب يخلقها في بقاعٍ مختلفةٍ عند أزمنةٍ مختلفة.

في الحقيقة نحن حتى لا نُسبِّب حركة أجسامنا. قد تعتقد أنك قلبت الصفحة للتو لأنك أردت ذلك وتَسبَّبَت إرادتك في حركة ذراعك. ولكن الرب يخلق جسدك بشكلٍ مستمرٍ عند كل لحظةٍ يكون جسدك فيها موجودًا وعندما يفعل الرب ذلك هو يخلق أطرافك في أيِ وضعياتٍ هي عليها. إذًا الرب هو السبب الحقيقي لحركتك الجسدية، ليس أنت.

إذًا، كلا، لم تُسبِّب إرادتك الحركة، كانت مجرد المناسبة التي سبَّب فيها الرب نفسه الحركة. وإن حركة الكرة الأولى هي -بشكلٍ مشابهٍ- المناسبة للرب ليُسبِّب حركة الكرة الثانية، كما حالة الأرض هي المناسبة للرب ليُوقع التفاح، وهكذا دواليك. باختصار، إن كل الأشياء المخلوقة العادية هي فقط تقدم المناسبات للنشاط السببي الحقيقي للرب.

فصولٌ ذات صلة

14 الغزالي، 23 الأكويني، 25 دوراندوس، 35 ديكارت، 41 مالبرانش، 44 لايبنتز، 46 بايل

نيكولا مالبرانش (1638 - 1715 م)

تمجيد الرب، وليس خضراواته

تُثبت فكرة السببية ذاتها أن الرب هو السبب الحقيقي لكل شيء

عندما يبين الرب في الكتاب المقدس للإسرائيليين أنه يجب عليهم أن يمجدوه، فإن السبب الرئيسي الذي يعطيه لذلك هو سيادته أو قدرته السببية عليهم. إن الفكرة بسيطة: ينبغي علينا تمجيد كل الأشياء التي فقط تملك بحقٍ قدرةً علينا. إذا كان مذهب المناسبة صحيحًا عندها يجب علينا ألا نمجد أي شيءٍ مخلوق نهائيًا، لأنه وبناء على هذا المذهب كما رأينا في الفصل السابق فإن الرب وحده هو السبب الوحيد لكل شيءٍ والأشياء المخلوقة لا تسبب شيئًا. لقد رأينا حجة (مالبرانش) أن المناسبة تنتج من مبدأ أن الرب يخلق العالم باستمرار. سوف نرى الآن حجته بأن المناسبة تنتج من فكرة السببية ذاتها.

ماذا يعني أن نقول عن زوجٍ من الأحداث، أن الأول «سبَّب» الثاني؟ كما يُعلّم (ابن سينا)، يعني ذلك أن الحدث الأول أجبر الثاني على الحدوث، لقد ضمن حدوثه، وإنه لمن المستحيل وقوع الحدث الأول دون وقوع الحدث الثاني، حيث أن الأول يستلزم أو يجعل واجبًا حدوث الثاني. وباختصار ذلك يعني وجود صلة ضرورية بين الحدثين.

ولكن لا يوجد مخلوقٌ عادي مرتبطٌ بشكلٍ ضروري أبدًا بأي شيءٍ آخر، لأنه دائمًا وعلى الأقل محتملٌ لأي شيءٍ معين أن يحدث دون تتابعه المعتاد. كمثال، تنقر عود ثقاب ويشتعل، ولكن محتملٌ دائمًا أنك قد تنقر أي عودٍ معين ولا يشتعل، ربما لعدم وجود أكسجين كافٍ، ربما ينهمر المطر، ربما كان عودًا معابًا. وحتى في حال كانت جميع الظروف العادية مواتية فإن ذلك يبقى محتملًا دائمًا، كما يلاحظ (الغزالي)، لأن الرب ببساطةٍ يُبطل الإشعال. بما أن الرب يستطيع دائمًا أن يتدخل، فليس بإمكان أي شيءٍ أو مخلوقٍ أبدًا أن يضمن أو يستلزم حدوث أي شيءٍ آخر.

حتى أن هذا ينطبق علينا: تريد أن تحرك ذراعك وهي عادةً ما تتحرك، ولكن ليس هناك أي صلةً ضرورية بين الاثنين. فمن الممكن دائمًا بالنسبة لك أن تريد تحريك الذراع، إلا إذا تدخل الإله.

هناك فقط حالة واحدة حيث يمكن العثور على صلة ضرورية، وتلك بين إرادة كينونة قادرةٍ بشكلٍ لا نهائي وبين آثارها. حيث لا يمكن لأي شيء أن يقاوم إرادة الرب القادرة اللانهائية، إن إرادته تستلزم أي شيءٍ يريده. إذًا، إذا كان «التسبيب» يتطلب صلةً ضرورية، عندها فقط إرادة الرب تسبب أي شيء. كما رأينا في الفقرة الأخيرة، تُعَد الأشياء المخلوقة في الغالب بمثابة مناسباتٍ بها يسبب الرب نفسُه الأثر.

ولكن الآن قد تعترض: إذا كان الشيء المخلوق هو المناسبة لفعل الرب، أليس بذلك يُسَبِّبُ فعل الرب؟ ما الذي يجعل الرب يشعل عود الثقاب عندها بعد كل شيء إن لم يكن بسبب أن العود قد تم نقره؟

غير أن الأشياء المخلوقة التي تفتقر إلى القدرات السببية على بعضها البعض، بالتأكيد لا يمكن لها أن تمتلك مثل هذه القدرات على الرب! ينبغي على المرء ألا يقدم التمجيد للكرّاث والبصل، ليس حتى عندما يكونان مناسبة الرب ليسبِّب أحاسيس ممتعةً على ألسنتنا. أن يكون الشيء مناسبة هو ليس أن يُسبِّب، بينما أن يُسبِّب هو أن يستلزم ولا شيء يستلزم الرب أن يقوم بفعل. قد يختار أن يبث الحيوية في براعم الذوق لدينا بينما نأكل ولكنه بأي حالٍ ليس مجبرًا على ذلك. ينبغي علينا بالتالي تمجيده لأجل منحه إيانا بركاته اللذيذة، لا أن نمجد خضرواته التي لا قدرة لها.

فصولٌ ذات صلة

11 - 12 ابن سينا، 14 الغزالي، 25 دوراندوس، 40 مالبرانش، 44 لايبنتز، 46 بايل

نيكولا مالبرانش (1638 - 1715 م)

قوانين الطبيعة فعلت ذلك

طريقةٌ أخرى للتوفيق ما بين شرور العالم والخير التام، الرب كليّ القدرة

بالنسبة للكثيرين، إن العقبة الكبرى أمام الإيمان بالرب هو وجود العيوب والشرور. يسقط المطر على المحيط بينما ذلك غير ضروري، تسقط الفواكه من الأشجار قبل أن تنضج، تولد حيواناتٌ مشوهة ثم تموت، يبدو ذلك فوضويًا جدًا. والأسوأ، هناك فقرٌ ومرضٌ مستشريان، ازدهار الأشرار بينما يعاني الأخيار، ويُقتل الأطفال، ذلك يبدو شرًا ببساطة. بالطبع إن إلهًا خيرًا تامًا وقادرًا سوف يخلق عالمًا أفضل من هذا.

قد تكون تلك النتيجة مغرية، ولكن يعتقد (مالبرانش) أنه ينبغي مقاومة ذلك الإغراء. ويعتقد أيضًا أن هذه الشرور لا تقدم أي سببٍ للشك في وجود الرب بمجرد أن ندرك تمامًا الفكرة المناسبة والصحيحة عن الإله: أي، فكرة كينونةٍ كاملةٍ بشكلٍ لا نهائي.

وللنظر في أي نوع عالمٍ سوف تخلق مثل تلك الكينونة. أولًا، يسمح له ذكاؤه اللانهائي أن يدرك كلّ عالمٍ محتملٍ يمكن أن يتم خلقه: ذلك الذي يتكون من ذرةٍ واحدةٍ فقط، أو عددٍ قليلٍ من الذرات، أو عددٍ كبير، مرتبة بدايةً بواحدةٍ من عددٍ لا حصر له من الطرق المحتملة، يحكمها واحدٌ أو عددٌ قليلٌ من قوانين الطبيعة، أو الكثير منها، أو، بشكلٍ فوضويٍ لا يحكمها أي قانون، وهكذا.

لكن الصنَّاع الحرفيين الممتازين يُقدمون أكبر قدرٍ ممكنٍ من الكفاءة: لا ينجزون بوسائل معقدة ما يستطيعون القيام به بطرقٍ أبسط، وبما أنهم يتوقعون كل شيءٍ ولا يرتكبون الأخطاء فهم ليسوا بحاجةٍ أبدًا لأن يغيروا خطتهم أو أن يتابعوا جزافًا. واضحٌ أن الكينونة الكاملة بشكلٍ لا متناهٍ سوف تكون الحرفي الأكثر تفوقًا، وبالتالي سوف تقوم بالخلق بناءً على ذلك.

أيها سوف يكون أبسط عالمٍ محتمل؟ من الواضح أنه العالم المحكوم بقوانين الطبيعة، إذًا، بدلًا من إرادة وقوع كلٍ من الأحداث الفردية التي لا تحصى بشكلٍ منفصل، يحتاج فقط أن يريد عددًا قليلًا من القوانين العامة

التي يتبعها لاحقًا كل الأحداث. وبشكلٍ مشابه، فإن العالم المحكوم بالقانون يتابع بانتظام تمامًا وليس جزافًا أو عشوائيًا.

وبالتالي فإن الكينونة الكاملة بشكلٍ غير متناهٍ سوف يختار عالمًا محكومًا بالقوانين، وأبسط القوانين أيضًا. تاليًا يجب أن يختار «نقطة بداية» ذلك العالم، التوزع الأولي للمادة والرأي عند الخلق.

يسمح له ذكاؤه اللانهائي أن يدرك المستقبل بأكمله لأي نقطة بدايةٍ معينة، نظرًا للقوانين، ولا شك أن خيره اللانهائي يُفضي به لأن يختار نقطة البداية التي سوف تُسفر، حسب القوانين، إلى أفضل مستقبلٍ بصفةٍ عامة.

ومن ثم يقوم بعملية الخلق.

ما علاقة هذا بوجود الشرور؟

من السهل تخيل العالم أفضل مما هو عليه. خذ حدثًا رهيبًا معينًا -طفلٌ يُقتل- وفقط تخيل أن الرب يتدخل ليمنع ذلك. ولكن يتضح بأن ذلك نوعٌ من التفكير المتمني غير المتماسك. ليفعل الرب ذلك سيكون بالنسبة له أنه وضع خطةً كونية ومن ثم يغير رأيه ويصححها. ببساطةٍ سوف لن ولا يمكن لأي حرفيٍ متفوق بشكلٍ لا نهائي أن يتصرف بهذه الطريقة. وبدلًا من ذلك فإن الرب بدون شك اختار أفضل عالمٍ محتملٍ بشكلٍ عام، الذي يُعتبر في تاريخه كله من البداية حتى النهاية أفضل عالم. قد يحوي مثل هذا العالم إلى حدٍ بعيد كل أنواع الشرور والعيوب الناتجة عن قوانين الطبيعة. ولكن مطالبة الرب أن يغيرها هو طلب أن تتصرف كينونةٌ كاملةٌ بشكلٍ لا متناهٍ، بطريقةٍ غير كاملة. وذلك هو المطالبة بأمرٍ متناقضٍ، والذي كما يُعلِّم (الأكويني)، لا يمكن أن يُطلب حتى من إلهٍ كلي القدرة أن يفعله.

ربما هناك بعض الراحة في مايلي: عمومًا، إن أي عالمٍ آخر ربما تم خلقه سيكون أسوأ. راحةٌ واهنة، ربما، ولكن حتى الراحة الواهنة هي راحة.

فصولٌ ذات صلة

19 ابن ميمون، 22 الأكويني، 26 الأوكامي، 43 لايبنتز، 49 فولتير، 76 بايك، 77 ر. آدامز، 80 جوناس، 84 م. آدامز

غوتفريد فيلهلم لايبنتز (1646 - 1716 م)[34]

G. W. Leibniz (1646 - 1716 C.E.)

الأفضل من بين جميع العوالم المحتملة

يقول المتفائل إن هذا هو أفضل عالمٍ ممكن، يوافق المتشائم. إذًا هناك اتفاقٌ في الرأي

يتبع (لايبنتز) خطى (مالبرانش) الآن في المشكلة القديمة العهد في التوفيق بين شرور العالم وبين وجود الإله الخير بشكلٍ لا متناه والكلي القدرة. بيد أنه يقوم ببعض المساهمات المبتكرة من طرفه.

تتفق جميع الأطراف ذات الصلة بأن الإله سوف يخلق أفضل عالمٍ ممكنٍ أن يُخلق. حيث يختلف الناس فيما إذا كان هذا العالم هو ذلك العالم المذكور. ومن المسلَّم به أنه ليس سهلًا المجادلة مباشرةً أنه هو، لأنه كيف بإمكاننا أن نعرف تمامًا أنه هو؟ ربما كان بإمكاننا أن نفعل ذلك بشكلٍ غير مباشر إذا كان لدينا براهين قاهرة تُثبت وجود الإله، لأنه وكما يتفق الجميع، ما هو العالم الآخر الذي كان ليخلقه؟

ولكن المهمة الآن أصغر: إنها ليست إظهار أن هذا هو أفضل عالمٍ محتمل، ولكن فقط إظهار أن وجود الشرور لا يعني أنه ليس كذلك.

في الأساس يرى المعارضون لهذا الرأي: أن كلَّ مَن يصنع أشياء يوجد فيها شر، والتي كان يمكن أن تُصنع دون أي شر، في الواقع لا يختار الأفضل. وبما أن المعظم يتفق بأن الإله سوف يتصرف بحرية، فإنهم يرون أيضًا أنه كان بإمكانه أن يصنع عالمًا دون أي شر. ألا يتبع عندها أن خيار الإله في صنع عالمنا الفعلي يعني أنه لم يختر الأفضل بالفعل؟

كان بإمكان الإله بالفعل أن يصنع عالمًا مؤلفًا من عددٍ قليلٍ من الذرات، أو عددٍ قليلٍ من النجوم، أو الكثير من النجوم ولكن دون كائنات حية، وهكذا. ولكن من الواضح أن عالمنا الفعلي حتى مع شروره أفضل من أيٍ مما سبق ذكره. إن عالمنا فيه أشخاص يمتلكون وعيًا وعقلانية وأخلاقًا، ويمتلكون احتمال كسب الخلاص الأبدي، إن تلك العوالم الأخرى تفتقر كثيرًا لأي قيمةٍ حقيقيةٍ على الإطلاق. وهذا يشير إلى مبدأٍ عام: إن أفضل خطةٍ ليست دائمًا

هي تلك التي تتجنب الشر تمامًا. لماذا؟ لأن الشر أحيانًا ضروريٌ حتى لخيرٍ أعظم يفوق ذلك الشر.

للاعتبار. يفضل جنرالٌ نصرًا عظيمًا مع عددٍ قليلٍ من الضحايا على حالة ألا يكون هناك ضحايا ولا نصر أيضًا. شرطٌ ضروري لخلاصنا المكسوب هو امتلاكنا إرادةً حرة، وكنتيجةٍ ضرورية لذلك فإن بعض الناس سوف يقومون بأعمالٍ شريرة.

الآن أيهما أفضل: عالمٌ بدون شر ولكن أيضًا بدون إرادةٍ حرة، أو عالمٌ بعملاء أحرار ربما يقومون ببعض الشر ولكن أيضًا يقومون بالكثير من الخير الجيد؟ واضحٌ أنه الخيار الثاني! يوضح النص المقدس ذاته هذه النقطة: يعلم الرب مسبقًا أن آدم وحواء سوف يقومان بما قاما به لكنه خلقهما على أي حال، مع الخطيئة والمعاناة بالنتيجة. لماذا؟ لأن ذلك الحدث يمهد الطريق للمخلّص المفتدي، الذي أعطى العالم شيئًا أكثر قيمةً بكثير حتى أنه لا يقدر بقيمة، من أي شيءٍ كان بإمكان أي مخلوقٍ أن يفعله.

بالتالي إن الخير الناتج الأعظم قد يفوق الشر اللازم له. ولكن عندها ليس بإمكان مجرد وجود الشرور إظهار أن هذا ليس أفضل العوالم المحتملة، لأن تلك الشرور قد تكون شروطًا ضرورية لخيرٍ آخر يفوقها كثيرًا. وفي بعض الأحيان قد يبدو فظيعًا كهذا العالم، عندها، ليس بإمكاننا استنتاج أنه ليس أفضل واحدٍ محتمل.

بالتالي ليس بإمكان وجود الشرور في حد ذاته أن يعطينا أساسًا لعدم الإيمان بوجود الإله.

فصولٌ ذات صلة

19 ابن ميمون، 22 الأكويني، 26 الأوكامي، 42 مالبرانش، 49 فولتير، 76 بايك، 77 ر. آدامز، 80 جوناس، 84 م. آدامز

غوتفريد فيلهلم لايبنتز (1646 - 1716 م)

أحتاج معجزةً كل يوم

كيف لا يكون هناك معنىً لقدرات مخلوقات الإله

قرونٌ من الجدل لم تحل بعد التدخل الدقيق للرب في النشاطات اليومية لمخلوقاته. تبنى فلاسفة مثل (مالبرانش) و(الغزالي) الموقف المتطرف للمناسبة: أي أن الرب هو السبب الحقيقي لكل شيء بينما تفتقر المخلوقات العادية لكل القدرة السببية الحقيقية. بينما تبنى الجميع غيرهم التفاعلية: أي أن الأشياء المخلوقة قادرةٌ على التصرف بشكلٍ سببيٍ كل منها على الآخر. يُنجز (لايبنتز) شيئًا دراماتيكيًا: يكتشف موقفًا وسطًا بين هذين الاثنين والذي لم يفكر به فيلسوفٌ سابقٌ أبدًا. ولكن أولًا سوف نستكشف بعض أسبابه لرفض الموقفين الآخرين.

نبدأ مع مذهب المناسبة. يخبرنا النص المقدس أنه قد تم خلقنا على صورة الرب. وبما أنه ليس للرب شكلٌ فيزيائي، فإننا يجب أن نشبه الرب بطرقٍ أكثر عمومية. إن صفاته الأساسية تشمل إرادته وقدرته السببية. إذا كانت إراداتنا عاجزةً تمامًا فمن الصعب القول إنه تم خلقنا على صورة الرب! وعلاوةً على ذلك، إن الرب هو خالق كل شيء. لن يكون لائقًا تمامًا بكماله إن كان ما خلقه بدون قيمة. وما الذي يمكن أن يكون بدون قيمة أكثر من مخلوقاتٍ عاجزة، غير قادرة حرفيًا على فعل أي شيء؟

والأهم من ذلك أن العالم يجب أن يكون مفهومًا بالأساس: إن عقولًا مثل عقولنا هي من حيث المبدأ قادرةٌ على فهم ما يحدث فيه. ولكن في حال كان مذهب المناسبة صحيحًا فإن العالم عندها سوف يكون غير مفهومٍ بالأساس. لماذا يُنتِج التصادم حركةً في كرة البلياردو؟ لأن الرب يحركها بتلك الطريقة. لماذا تتحرك ذراعك عندما تريدها أن تتحرك؟ لأن الرب يحركها بتلك الطريقة. لا شي حول الكرة نفسها أو طبيعة إرادتنا يفسر تلك الحركات. كان بإمكان الرب أيضًا أن يضم هذه الأحداث إلى أي أحداثٍ جزافية، كأن يقرر (لنقل) أنه كلما أردت أن تحرك ذراعك سوف يُسقط تفاحةً من شجرةٍ في الصين. ولكن إذا لم يكن هناك شيءٌ حول الحدث س نفسه يفسر وقوع الحدث ع، عندها ليس هناك سببٌ يفسر لماذا يجب أن يتبع الحدث ع الحدث س.

في حال كان مبدأ المناسبة صحيحًا، فلدينا معجزاتٌ بشكلٍ حرفيٍ تمامًا -أحداثٌ لا يمكن تفسيرها تتضمن تدخلاتٍ خارقة- تحدث كل لحظة.

فماذا عن التفاعلية، التي ربما تتجنب هذه الاعتراضات؟

انظر في حالةٍ مهمةٍ واحدة، التفاعل المزعوم بين العقل والجسد. تضع يدك على موقد، وتشعر بالألم، يُنتِج الحدث الفيزيائي الإحساس العقلي. أنت تريد أن تحرك ذراعك، وتتحرك ذراعك، إن الحدث العقلي يُنتِج حركةً فيزيائية. الآن كيف تحدث هذه التفاعلات بالضبط؟ إن الجسد شيءٌ فيزيائيٌ مع خصائص حيِّزية: له حجم، شكل، ومكانٌ في الفضاء. إن العقل ليس فيزيائيًا ويفتقر بالتالي للخصائص الحيِّزية، عندما تنظر داخل دماغٍ ما ترى الكثير من المادة اللزجة الملخبطة ولكن لا ترى عقلًا. ولكن كيف يمكن لشيءٍ حيِّزي كالجسد أو الدماغ أن يتفاعل في أي وقتٍ مع شيءٍ لا حيِّزي مثل العقل؟ لا يمكن أن يتصادما أو يتصلا بأي شكلٍ من الأشكال، بما أن العقل ليس شيئًا يمكن للجسم أن يرتطم به. إذًا كيف يتفاعلان تمامًا في العالم؟

الجواب هو، أنهما لا يتفاعلان. لا يتفاعلان لأنه لا يمكنهما ذلك، لأن تفاعل عقل - جسم ليس مفهومًا أكثر مما هو عليه مذهب المناسبة.

إذًا نحن بحاجة فكرةٍ جديدة، نظامٍ جديد، أمر لم يحلم بها أحدٌ حتى الآن: حيث أن الأشياء العادية مثل العقولً والأجساد تمتلك قدراتٍ سببية، ولكن رغم ذلك فإن العقل والجسد نفسيهما لا يتفاعلان سببيًا.

قد يبدو ذلك غريبًا، ولكن يمكن أن تكون الحقيقة غريبة، طالما أنها مفهومة.

فصولٌ ذات صلة

14 الغزالي، 25 دوراندوس، 30 سواريز، 32 هوبز، 40، 41 مالبرانش، 45 لايبنتز، 46 بايل، 70 لويس

غوتفريد فيلهلم لايبنتز (1646 - 1716 م) المنسق

الحقيقة الغريبة ولكن المفهومة حول قدرات مخلوقات الإله

إن «نظام لايبنتز الجديد» بشأن تدخل الرب في نشاطات مخلوقاته هو بالتأكيد أحد المذاهب الأكثر غرابةً في تاريخ الفلسفة الطويل.

يقترح، أن نأخذ بعين الاعتبار ساعتي حائط، متشابهتين تمامًا، تُضبطان على نفس الوقت وتشغلان بنفس الطريقة على وجه الدقة. مهما كان الوقت المقروء على الساعة الأولى سوف يكون مقروءًا على الثانية، وسوف نلاحظ ترابطًا مثاليًا بين الساعتين. ولكن لا يتبع من هذا الترابط أن كل ساعةٍ تُسبِّب عمليات الساعة الأخرى. بدلًا من ذلك إن كل ساعةٍ تُشغِّل برنامجها الداخلي الخاص بها، وتُسبِّب حالة كل ساعةٍ في لحظةٍ معينة حالتها في اللحظة التالية. هناك علاقةٌ سببيةٌ داخل كل ساعةٍ بين حالاتها المتسلسلة. ولكن ليس هناك علاقةٌ سببية بين الساعتين. إنهما ببساطة تعملان على التوازي.

تلك هي الحقيقة الغريبة فيما يخص القدرات السببية للأشياء المخلوقة.

يخلق الرب في الأصل كل عقلٍ منفردًا -بما في ذلك عقلك- مع برنامجه الداخلي الخاص به. كل ما يحدث ضمن ذلك العقل، كل حالة تفكير، كل فهمٍ، كل شعور، تم تسبيبه لينشأ بالكامل من داخل العقل نفسه، من حالته السابقة. وبشكلٍ مشابهٍ يخلق الرب بالأصل العالم المادي بأكمله مع برنامجه الخاص به أيضًا. كما هو الحال مع آلةٍ هائلة، إن كل حالةٍ للعالم المادي أيضًا تم تسبيبها لتنشأ من حالتها السابقة. ولكن تمامًا كما هو الحال مع ساعتي الحائط، إن كلًا من هذين الشيئين -كلًا من العقول المنفردة، والعالم المادي- لا يملك آثارًا سببية على الشيء الآخر. هي جميعها في ترابطٍ تامٍ فقط، كل واحدٍ منها مع الآخر، في تناسقٍ كاملٍ معدٍ مسبقًا.

بعض الأمثلة: في اللحظة المحددة عندما يكون لديك إدراك التحدث إلى صديقك فإن صديقك لديه إدراك سماع صوتك، وفي اللحظة عندما يكون لديك تصور للَكم خصمك فإن لديه إدراك ألم اللكمة، عندما تقع يدك على موقدٍ مشتعل، يختبر عقلك إحساس اللذع. ولكن في أيٍ من هذه الأزواج لا

يسبِّب الحدث الأول الحدث الثاني. بدلًا من ذلك، إن كل شيءٍ لديه برنامجه الداخلي الخاص به وهذه البرامج ببساطة متناسقة لكي تحدث في ترابط. تم توقيتها بحيث تتوافق حالتك الإدراكية بشكلٍ مناسبٍ مع محيطك المادي دون أن يكون سببًا لها.

لاحظ كيف تتجنب هذه النظرية المشاكل من الفصل السابق! إن الأشياء العادية مثل عقولنا تملك قدراتٍ سببية، بما أن كلًا من حالاتها يسبب بالأصل الحالة اللاحقة. بالتالي هي تستبصر خالقها كما ينبغي ويمكن القول حقًا إنه قد تم خلقنا على صورته. وعلاوةً على ذلك، هناك كل الوضوح الذي قد يرغبه المرء: فهمٌ كاملٌ لأي شيءٍ سوف يفسر تمامًا تسمح فيزياء (نيوتن) لنا أن نفهم ونتنبأ بمجرى الأحداث الكامل في العالم المادي.

لا تدخلاتٍ إلهية، لا معجزات هنا، فقط عقولٌ وأجساد تعمل وفقًا لقوانين طبيعية. وأخيرًا لا يوجد هناك مشكلة حول كيفية أنه يمكن للعقول والأجساد أن تتفاعل سببيًا، لأنها لا تتفاعل. إنها فقط مترابطة على نحوٍ تام، مما يقودنا (بشكلٍ خاطئ) للاعتقاد بوجود علاقةٍ سببيةٍ فيما بينها.

حتى أن هذه الحقيقة الغريبة تسفر عن مكافأةٍ إضافية: برهانٌ جديد على وجود الإله. بالتأكيد إن هذا التناسق المثالي للكثير من الأشياء المستقلة سببيًا يمكن فقط أن يأتي من وجود الإله ذي القدرة والحكمة.

فصولٌ ذات صلة

46 بايل، 61 جيمس، 65 راسل

بيير بايل (1647 - 1706 م)[35]

Pierre Bayle (1647 - 1706 C.E.)

«حقيقة» غريبة ولا تصدق بكل معنى الكلمة

نقد لنظرية لايبنتز عن تنسيق الرب المعد مسبقًا

يعتقد (بايل) أن نظرية (لايبنتيز) عن علاقة الرب السببية بالعالم اليومي، هي بشكلٍ حرفي تمامًا لا تصدق بمقدارٍ يوازي العبقرية المثيرة للإعجاب لواضعها. إنها ببساطة لا يمكن أن تُصدق.

يدعي (لايبنتز) أن الأشياء العادية مستقلة سببيًا عن بعضها البعض. وبدلًا من ذلك فإن كل شيءٍ يُشغِّل برنامجه الداخلي الذي يولد حالات متعاقبة بالتسلسل المناسب. نحصل على مظهر تفاعلاتٍ سببية لأن كل الأمور متناسقةٌ مع بعضها. لذلك يعمل عقل الكلب بشكلٍ مستقلٍ عن جسده: أي أن كل ما يحدث في عقله هو مبرمج مسبقًا ليحدث بطريقة متوافقةٍ تمامًا مع ما يحدث في جسده. وفي حال ضربه سيده، فإن الضرب ليس هو ما يسبب الألم الناتج، ولكنه العقل ببساطة يولد الألم في اللحظة الدقيقة للضرب.

والآن إذا كان الألم حقيقةً مبرمجًا مسبقًا، فإن حدوثه لا يعتمد على الشيء الخارجي لكي يسببه. ويؤدي هذا بنا إلى نتيجة أن الكلب سوف يشعر بذلك الألم في وقته المحدد حتى لو لم يكن هناك أي سببٍ على الإطلاق، وبالضبط هذا هو ما يستحيل فهمه. يمكننا أن نفهم لماذا ينتقل كلبٌ من السرور إلى الألم، عندما يكون مستمتعًا ببعض اللحم وفجأة يُضرب بعصا سيده، عندها على الأقل هناك سببٌ ما لحدوث الألم. ولكن أن يكون عقله مصممًا، مصممًا جدًا، بحيث أنه سينتقل فجأة من السرور إلى الألم حتى ولو لم يُضرب، حتى وهو ما زال مستمرًا في تناول طعامه، نحن ببساطة لا نستطيع أن نفهم هذا.

في الواقع إذا كان كل ما يحدث داخل عقله ينشأ من داخل عقله، لماذا يكون عليه أن يشعر بأحاسيس سيئة أصلًا؟ أي عقلٍ هذا الذي يولد تعاسته الخاصة بشكلٍ تلقائي؟ وأي خالقٍ هذا الذي يخلق مثل هذا العقل؟ إن ما حفَّز (لايبنتز) إلى حدٍ ما على بناء نظريته الغريبة هو رفضه لمذهب المناسبة:

المذهب الذي فيه الرب هو وحده السبب الحقيقي، والأشياء العادية هي مجرد مناسباتٍ يعمل فيها الرب. بناءً على هذه النظرية فإن ضرب السيد لا يسبب ألم الكلب ولكن ما يحدث هو أنه فقط يخدم كمناسبةٍ فيها يسبب الرب الألم.

إن اعتراض (لايبنتز) الرئيسي هنا هو أن الرب يصنع الكثير من المعجزات، حيث يعتقد أنه كلما تدخل الرب في العالم -وهو يفعل هذا باستمرارٍ حسب مذهب المناسبة- فهي معجزة. إلا أن (لايبنتز) يسيء فهم ما تعنيه المعجزة. تحدث المعجزة كلما قام الرب بعملٍ شيءٍ خارق، ويعني هذا حرفيًا «خارج عن المألوف». ما عدا أن تدخل الرب في العالم اليومي حسب مذهب المناسبة هو في الواقع أمر اعتياديٌ تمامًا، بما أنه يعمل فقط طبقًا لقواعد عامة جدًا هو يتبعها باستمرار. عندما تأكل بعض الطعام الشهي فإنك تستشعر المتعة، وعندما ترمي شيئًا فإنه يسقط نحو الأرض. إن الرب هو السبب الحقيقي للمتعة والسقوط، على التتالي، ولا يوجد أي شيءٍ غير عادي هنا: ببساطةٍ لأن هذا هو ما يحدث دائمًا في هذه الظروف. ولكن إذا ما أسقطت شيئًا من يدك وطار في الهواء أو تحول إلى فيل، فإن هذه ستكون معجزة. غير أن ما يحدث هو ليس كذلك.

لذلك قد يكون (لايبنتز) على حق حول أمرٍ واحد: ينبغي على المرء أن ينكر أن الأشياء لها قوة سببية حقيقية على بعضها البعض. ولكن أتباع مذهب المناسبة يتفقون معه على هذا. وعلى عكس نظرية (لايبنتز)، إنهم على الأقل يقدمون منطقًا حول لماذا قد يشعر الكلب بالألم في تلك اللحظة: لأنه ضُرب للتو. وبالتأكيد فإن ربًا منطقيًا سيبني عالمًا تحدث فيه الأشياء بأسباب.

فصولٌ ذات صلة

14 الغزالي، 25 دوراندوس، 30 سواريز، 32 هوبز، 40، 41 مالبرانش، 44، 45 لايبنتز، 70 لويس

جورج بيركلي (1685 - 1753 م)[36]

George Berkeley (1685 - 1753 C.E.)

ما تراه هو ما تحصل عليه

برهان غير مألوفٍ تمامًا لوجود الرب

هل قلنا إن نظرية (لايبنتز) عن «التوافق المعد مسبقًا» كانت واحدةً من أكثر المذاهب غرابةً في تاريخ الفلسفة؟ حسنٌ، يبدو أن لديها بعض المنافسة، في مذهب (بيركلي) عن المثالية: في هذه النظرية فإن كل شيءٍ موجود هو إما تصورٌ أو إدراكٌ (أو «فكرة») داخل عقل. إن الأشياء العادية مثل الأشجار والحيوانات وأجسام البشر، تبعًا لوجهة النظر هذه، ليست أكثر من أفكارٍ في عقول أولئك الذين يدركونها. على الرغم من أننا لا نستطيع أن ننظر في حججه حول المثالية هنا، ولكننا سوف نرى في هذا الفصل، والذي يليه، كيف أن (بيركلي) وفي ردِّه على بعض الاعتراضات على المثالية قد اكتشف أشياء مثيرةً للاهتمام عن الرب. وهنا أحد هذه الاعتراضات. إذا كانت الأشياء العادية مجرد أفكارٍ في عقل مدركيها فإن هذه الأشياء يجب ألا توجد عندما لا يتم إدراكها، كما هو حال أي فكرةٍ أخرى.

فالطاولة التي تدركها يجب أن تتوقف عن الوجود عندما تغلق عينيك وتعود فقط حينما تعيد فتح عينيك. ولكن من المؤكد أن القدرة على خلق وإفناء الأشياء بمجرد الإرادة، تخص الرب فقط، وبتأكيدٍ أكبر فليس لنا بمجرد إغماض وفتح أعيننا أن نفعل ذلك! وبشكلٍ مماثل لنفترض أنك غطيت الطاولة بغطاء، عندها يجب على المثاليين القول بأن الطاولة غير موجودة، بما أنها لم تعد مدركة. لكن عندها ما الذي يبقي الغطاء معلقًا في الهواء، وبشكلٍ مطابقٍ لشكل الطاولة إذا لم يكن هناك طاولةٌ تحته تبقيه مرتفعًا؟ من الجليّ أن الطاولة (مثلها مثل الأشياء العادية) توجد حتى عندما تكون خارج الإدراك، وفي هذه الحالة يجب أن تكون المثالية باطلة.

يقبل (بيركلي) بالكثير من هذا الاعتراض، دون القبول باستنتاجه.

يوافق على أننا لا نملك القدرة على الإفناء والخلق بمجرد إغلاق وفتح أعيننا، وأن الطاولة موجودةٌ تحت الغطاء. بل أنه يذهب أبعد من هذا ويصر على أن تجاربنا الاعتيادية تكشف بجلاءٍ أن الأشياء توجد خارج عقل كل منا.

تبعد نظرك بسرعةٍ عن مكتبك ومن ثم تعود للنظر إليه، وتكتشف أن كل الأشياء موجودة بالضبط كما كانت قبل لحظة مضت.

أي استنتاجٍ آخر يمكن استخلاصه عدا أنها استمرت بالوجود حتى في اللحظات التي كانت فيها خارج نطاق إدراكك؟ وبشكلٍ مماثلٍ أيضًا لديك أدلةٌ وشهادات من أناسٍ آخرين، ومن كُتُب التاريخ والعلوم، حول العديد من الأشياء التي وجدت قبلك، أو توجد في أماكن لم تطأها قدم إنسان. لذلك يجب علينا أن نعتقد أن الأشياء العادية توجد خارج عقولنا.

ولكن المثاليين سعداء جدًا بهذه النتيجة.

في الواقع، إذا كانت الأشياء حقيقةً توجد خارج عقل كل منا وإذا كان هناك حقًا أشياء لم يطلع عليها بشر، عندها يكون الاستنتاج الوحيد الذي يمكن استخلاصه هو: يوجد هناك عقلٌ آخر حيث توجد الأشياء فيه عندما لا تكون أنت ولا أي إنسان آخر مطلعًا عليها. وهناك فقط عقلٌ وحيدٌ يمكن أن يقوم بهذه المهمة -إدراك الطاولة تحت الغطاء، إدراك مكتبك عندما تنظر بعيدًا، إدراك الأحداث في أماكن خالية من البشر- وذلك هو عقل الرب السرمدي، كلي الوجود، كلي العلم.

لذلك يولّد التمعن الدقيق في المثالية إثباتًا غير مألوفٍ سابقًا لوجود الرب.

فصولٌ ذات صلة

48 بيركلي

جورج بيركلي (1685 - 1753 م)

غير المخادع، بشكلٍ مخادع

حتى المظاهر ليست كما تظهر

يتهم البعض مذهب (بيركلي) في المثالية بأنه يجعل من الرب مخادعًا. لأن المثالية تدعي بأن الأشياء العادية ليس لها وجود خارج العقل ولكنها مجرد إدراكٍ أو أفكار داخل العقل. ولكن فقط افتح عينيك! واختبر الأشياء. يمكنك أن ترى الأشياء على مسافاتٍ مختلفةٍ عنك، خارج جسدك، خارج عقلك. بل إن (ديكارت) ذهب أبعد من ذلك، فقد ادعى بأن إدراكنا بالتأكيد يبدو أنه يأتي من أشياء هي خارجنا، وبما أن الإله خلق لنا أعضاء الإدراك، فإن لم تكن كذلك في الحقيقة، فإن الرب يخدعنا. وبما أن الرب الخير بشكلٍ كاملٍ بالتأكيد لا يمكن أن يكون مخادعًا، فإن إدراكنا لا بد أن يأتي من أشياء خارجة عنا. وإذا كان الحال كذلك فإن المثالية باطلة.

يتفق (بيركلي) أن الرب ليس مخادعًا، ولكن هذه الحجة قد تكون كذلك.

هناك استراتيجيتان لتجنب تهمة أن الرب المثالي مخادع.

بإمكاننا (أ) إنكار أن المدركات «يبدو» وأنها تأتي من خارجنا، أو (ب) القبول بأنها تبدو كذلك، ولكن عندها نحاجج بأن الرب لا يُعتبر مخادعًا على كل حال.

لننظر في (ب) أولًا، نعم إن الرب خلق لنا أعضاء الإدراك. ولكن حتى (ديكارت) نفسه لا يعتقد أن مدركاتنا بالتالي هي موثوقةٌ دائمًا. فبعد كل شيء هناك الأوهام البصرية، مثل أن العصا تبدو منحنيةً في الماء، الناس في بعض الأحيان يشعرون بالألم حتى عند عدم وجود خللٍ في أجسامهم، حتى أنه هناك أمراضٌ مثل الاستسقاء حيث يشعر المرء بعطشٍ مريعٍ على الرغم من أن الشرب سيكون مضرًا في الواقع. هذه المدركات كلها تضللنا، ولكن هل هذا يجعل من الرب مخادعًا؟ الجواب لا، لأن الرب أيضًا أعطانا الوسائل لتجنب الوقوع في الأخطاء في مثل هذه الحالات. وعلى وجه الخصوص فقد أعطانا الفطنة، والتي عندما تستخدم بشكلٍ مناسبٍ وبعناية لن تؤدي بنا أبدًا إلى الضلال. وإذا اخترنا ألا نستخدمها أو نسيء استخدامها، فهذا ببساطةٍ هو خطؤنا.

لذلك حتى ولو بدت مدركاتنا (بشكل خاطئ) كأنها تأتي من خارجنا، فإن الرب ليس مخادعًا، لأنه أيضًا أعطانا الأدوات الفكرية لاكتشاف أنها في الحقيقة ليست كذلك، نعني بها الحجج العديدة التي لدينا والتي تثبت صواب المثالية.

والآن لننظر إلى الاستراتيجية (أ): إنكار أنه حتى مدركاتنا «تظهر» كأنها تأتي من أشياء خارجةٍ عنا. قد يبدو هذا جنونًا، ولكن فكّر به بتمعن. لنفترض أنك تعتقد بوجود أشياءٍ خارجة عنك، خارج عقلك. حتى تراها يجب على هذه الأشياء أن تلقي بصورٍ على شبكية عينك، وهي الغشاء في مؤخرة العين. كل ما يمكن أن تراه هو ما يقع على هذا الغشاء، لأنه لا يوجد أي سبيلٍ آخر للضوء ليعبر إلى دماغك أو عقلك. ولكن الشبكية مسطحة، أي أنها ثنائية الأبعاد. لا يوجد في أي صورةٍ تقع على الشبكية ثنائية الأبعاد ما يُظهر «مسافة» الشيء الذي يلقي الصورة. كمثال، شجرةٌ صغيرةٌ قريبة، ستلقي خيالًا على الشبكية مماثلًا بالضبط لشجرةٍ أكبر وأبعد كثيرًا، لذلك فإن الصورة على الشبكية نفسها لا تقدم أي معلومةٍ عن مسافة الجسم عنا. غير أن كل ما يمكنك أن تراه هو ما في الصورة على الشبكية. إذا كانت الصورة لا تقول شيئًا عن المسافة، فإنك ببساطةٍ لا تستطيع أن ترى المسافة. إذًا نحن لا نرى المسافات في الحقيقة. وفي هذه الحالة فإنه في الحقيقة لا «يبدو» لنا أن الأشياء تقع خارج عقولنا، على مسافاتٍ منا.

على العكس من ذلك، فإن كل شيءٍ تراه ليس حقيقيًا فحسب ولكنه أيضًا يبدو حقيقيًا في عقلك، هذا فقط في حال كنت قد انتبهت بشكلٍ جيدٍ وكافٍ. وإذا كنت سابقًا تعتقد خلاف ذلك فهذا ليس لأن الرب مخادع. بل لأنك فقط كنت تخدع نفسك.

فصولٌ ذات صلة

47 بيركلي

فولتير (1694 - 1778 م)[37]

Voltaire (1694 - 1778 C.E.)

في أفضل الحالات، إن عالمنا ليس الأسوأ من بين كل العوالم المحتملة، ولكنه بالتأكيد ليس أفضلها

في 1 نوفمبر من عام 1755، ضرب زلزالٌ هائلٌ مدينة لشبونة في البرتغال، مسببًا موجاتٍ مديّة وحرائق وموديًا بحياة الآلاف من البشر. إن لمحةً سريعةً على التاريخ تكشف العديد من الكوارث المريعة المماثلة. ومع ذلك فإن فلاسفةً أمثال (مالبرانش) و(لايبنتز) بقوا على تفاؤلهم، معتبرين أن عالمنا هذا هو أفضل العوالم المحتملة. كان هدفهم هو الدفاع عن الإيمان بالرب في ضوء هذه المآسي. وكما يعتقد (فولتير) فإنه ربما وفقط ربما، يمكن للمرء أن يستقبل أفكارهم بترحابٍ عند النظر إليها في محيط الأفكار المجردة، ولكنه لن يستطيع فعل ذلك عندما يجد نفسه وجهًا لوجه مع ضحايا لشبونة.

يطرح الفلاسفة العديد من النظريات حول كل الشرور في العالم: أنها مثلًا العقاب الإلهي على آثامنا، أو أنها الاختبار الإلهي لتحديد ما إذا كنا نستحق النعيم الأبدي وكم نستحق منه، أو أنها بسبب طبيعة المادة نفسها وليست في حد ذاتها خاضعةً للسلطة الإلهية، إلخ... وبشكلٍ مشابه، ينظر (مالبرانش) و(لايبنتز) إلى شرورٍ معينةٍ مثل زلزال لشبونة، ويؤكدان «حسنٌ، إن الرب قد سن قوانين معينة لتحكم العالم. وهذه القوانين سوف تُنتج أفضل العوالم المحتملة على الإطلاق، ولكن شرورًا مختلفةً سوف تتولد على طول الطريق كنتيجةٍ حتميةٍ لأعمال تلك القوانين. ومن أجل تجنب هذا الشيء المروع يتعين على الرب إما أن يغير القوانين، أو ربما يغير نقطة بداية العالم، وفي كلتا الحالتين سوف ننتهي بأسوأ عالمٍ على الإطلاق». وبكلماتٍ أخرى فإنه لو لم يحدث زلزال لشبونة فإن العالم سوف يكون في نهاية المطاف أسوأ حالًا.

فقط حاول أن تخبر هذا لضحايا تلك المأساة ولأحبائهم المنكوبين الذين خلَّفوهم وراءهم.

بل أسوأ من ذلك، أنه مثل كثيرٍ من الشرور الأخرى فإن زلزال لشبونة لم يقتل فقط الخاطئين والمذنبين ولكن أيضًا الأبرياء والخيِّرين، حتى الأطفال والحيوانات. وسوف يتبنى المتفائلون مرةً أخرى أن قوانين الطبيعة لا تميز، وهذه بالضبط هي المشكلة.

قد لا نُحمِّل القوانين نفسها المسؤولية الأخلاقية، ولكن نُحمل الكينونة العقلانية المسؤولة عن هذه القوانين، وبالتالي عن معاملة الأبرياء والمذنبين بدون تمييز، يجب أن يخضع للمحاسبة، ويتبين أنه غير كفؤ بشكل كبير.

في الواقع إن الدفاع عن الرب بحجة «قوانين الطبيعة» ليس له أي معنى. إن فكرة المتفائلين القائلة بإنه من الضروري للرب أن يسمح بحدوث هذه الشرور لكي نستطيع أن نستحصل على الخير الأعظم الذي ينتج من هذه القوانين فقط. ولكن أليس الرب هو كلي القدرة. فكيف يكون هناك شيءٌ ما «ضروريٌ» بالنسبة له؟ ألا يستطيع أن ينتج فقط الخير الأعظم المرغوب من دون القوانين أو من دون الشرور التي تُنتج ذلك الخير؟ إذا كان يستطيع أن يصنع المعجزات، أفلا يستطيع أن يدير العالم في المقام الأول بواسطة القوانين (إذا كانت مهمةً لهذه الدرجة) ومن ثم يتدخل عندما يحتاج الأمر لحماية الأبرياء؟ إن فكرة أن الرب يجب أن يعمل بالقوانين هي فكرة أن الرب ليس كليّ القدرة حقًا، وتصل بالأمر إلى التخلي عن الإيمان بالرب.

إذًا هي وسيلةٌ واهنةٌ للدفاع عن وجود الرب!

قد لا نعرف ماذا يجب أن تكون النتيجة النهائية هنا، عن الرب وعن العناية الإلهية. ولكن اعتقاد المتفائلين بأن هذا العالم هو أفضل العوالم المحتملة ببساطةٍ لا يمكن أن يستمر.

فصولٌ ذات صلة

19 ابن ميمون، 42 مالبرانش، 43 لايبنتز، 76 بايك، 77 ر. آدامز، 80 جوناس، 84 م. آدمز

ويليام بيلي (1743 - 1805 م)[38]

William Paley (1743 - 1805 C.E.)

صانع الساعات الكوني

يعرض العالم الطبيعي أدلة كثيرةً على وجود مصممٍ ذكي

لنفترض أنك وجدت حجرًا في مكانٍ مقفر. وسألت نفسك كيف يمكن أن يأتي الحجر إلى هنا، ربما تجيب حسب معرفتك ببساطة أنه كان دائمًا هنا. ولكن لنفترض الآن أنك بدلًا من الحجر وجدت ساعة. يعتقد (بيلي) بأنك لن تميل بأي شكلٍ من الأشكال لتجيب بنفس الإجابة. لماذا لا؟ لأن الساعة -كونها شيئًا معقدًا للغاية، مع أجزاءٍ متقنةٍ عديدةٍ تعمل كلها بتناسقٍ وثيقٍ لخدمة غرضٍ واضح- بشكلٍ واضحٍ هي نتاج مصممٍ ذكي. لا يمكن أن تكون الإجابة «لقد كانت موجودةً هنا دائمًا». لا بد وأن لها صانعًا أو مصممًا في مكانٍ وزمانٍ محددين.

وماذا لو أنك لم تر قط شيئًا مصنوعًا مثلها، أو أنك لم تفهم بالكامل آلية عملها، أو أن لها أجزاء لم تستطع اكتشاف وظيفتها تمامًا؟ الاستنتاج لن يتغير، لأن هناك أدلةً كافية على كونها مصممة عمدًا بتلك الأجزاء التي تميزها فعلًا. وإذا كان هناك أي شيٍ، فإن إعجابك بمصمم هذا الشيء قد يزداد فقط، لأنه يبدو أن هذا المصمم يملك مهاراتٍ وذكاء يفوق ما عندك. وماذا لو أنك اكتشفت الآن أن للساعة خاصيةً أخرى مذهلة: القدرة على إنتاج ساعةٍ مماثلة لنفسها؟ هذا الاكتشاف أيضًا سيزيد فقط من إعجابك بالمصمم، لنفس السبب. والآن صحيح، عند السؤال «كيف جاءت هذه الساعة إلى الوجود؟» فإنك قد تجيب أنها جاءت إلى الوجود (أقله بشكلٍ أكثر مباشرةً) من أي ساعةٍ سابقةٍ تكون قد أنتجتها. ولكن حتى مع ذلك، وحتى لو كانت الساعة السابقة بدورها جاءت من ساعةٍ سابقة لها، فإنك تدرك بأن هذه العملية لن تستمر إلى الأزل. لأن كل ساعة تعكس أدلةً على التصميم المقصود على حدٍ سواء كما تفعل السلسلة بأجمعها، وهكذا فإنه في نقطة ما يجب أن تكون السلسلة قد بدأت عن طريق صانعٍ أو مصمم.

غير أن كل هذا أيضًا ينطبق على العالم الطبيعي الحقيقي.

ولنأخذ فقط مثالًا واحدًا، العين البشرية. إنها عضوٌ شديد التعقيد، مع العديد من الأجزاء الدقيقة المتناسقة كلها بشكلٍ وثيقٍ لتخدم هدفها الواضح، الذي هو توفير البصر. لذلك فإنه من المستحيل دراسة العين -وكذلك القلب، أو الرئتين، أو أي عضوٍ في أي كائنٍ حي- من دون أن تتوجه نحو الاستنتاج أن هناك مصممًا ذكيًا لها. و(كما رأينا) لن يَضعف هذا الاستنتاج إذا لم نفهم تمامًا كيفية عمل العين أو إذا كان هناك أجزاء لا نستطيع معرفة وظائفها، إن هذا ينبغي أن يزيد فقط من إعجابك بالمصمم. وفي الحقيقة فإن المرء كلما تعمق في البيولوجيا كلما اتضح له مدى التعقيد والتوليف الدقيق للكائنات الحية وكلما دفعنا بقوةٍ أكبر نحو الاستنتاج بأنه قد تم تصميمها. وبالطبع إن الكائنات الحية لها القدرة على التكاثر، مثل الساعة التي تخيلناها. وهذا يعني أن النباتات والحيوانات ليست فقط معدةً بإتقان لتبقى وتعمل ولكن أيضًا لها هذه الخاصية الرائعة. أدلةٌ أكثر إثارةً للإعجاب على مصممها الأكثر إثارةً للإعجاب!

يظن الناس في بعض الأحيان أن العلم يتعارض مع الدين. وفي هذه الحالة كلما تعمقت في دراسة العلم كلما اقتربت أكثر من الاستنتاج الديني الصحيح. إذا كان اكتشاف تلك الساعة سيقودنا لأن نستنتج وجود مصممٍ لها، عندها، فإن ملاحظتنا للطبيعة ينبغي أن تقودنا إلى استنتاج بأن لها مصممًا، وهو -وبشكلٍ واضح- الرب.

فصولٌ ذات صلة

17 ابن ميمون، 31 غاليليو، 51 هيوم، 57 داروين، 61 جيمس، 65 راسل، 85 ديفيس، 87 بيهي، 90 داوكينز

ديفيد هيوم (1711 - 1776 م)[39]

David Hume (1711 - 1776 C.E.)

إذا كان العالم هو مقدمة فرضيتك، فإنَّ المصمم الذكي قد لا يكون ذكيًا ولا مصممًا

إن الفلاسفة المتدينين الذين يبحثون في العالم الطبيعي عادةً ما يكونون دفاعيين، يدافعون عن فكرة وجود الإله بوجود كل هذه المآسي التي يُلحقها العالم بنا. ولكنهم أحيانًا يتحولون إلى الجانب الهجومي، متحججين بأن العالم الطبيعي يُثبت وجود الإله. فهم يدعون بأن العالم يعكس قدرًا من التنظيم الذكي، مثل الأعضاء البيولوجية والكائنات الحية فهي تعكس نوعًا من التصميم الذكي الذي نجده في المصنوعات البشرية. وكما يجادل (بيلي) فإنه حقيقةً من السهل أن تتأثر عندما تدرس البيولوجيا، وحتى أن هذا يغريك بأن تصل إلى الاستنتاج، أنه بشكلٍ مماثلٍ لمصنوعاتنا البشرية، فإنه يجب أن يكون للعالم مصممٌ أو صانعٌ ذكيٌ رائع.

ولكن كما يعتقد (هيوم) فإنه يجب مقاومة هذا النوع من الإغراء.

لأن الحجة تعتمد أولًا على القياس بين العالم ككل وبين المصنوعات البشرية التي نعرف بأنها نتاج مصممين. غير أننا وبشكلٍ عام فقط نستطيع الاستدلال بدءًا من الأثر وعودةً إلى المسبب وذلك في حال وجود خبرة رصدية في الآثار وعلاقتها بمسبباتها. فمع المصنوعات البشرية نحن غالبًا ما شهدنا إنتاجها من قبل البشر. إلا أنه عندما يكون الأثر (كما في حالة العالم) منفردًا وحيدًا، وبدون أي تشابهٍ محدد مع أي مصنوعٍ آخر، وحيث لا توجد أي وسيلةٍ لرصد عملية الإنتاج، فنحن ببساطةٍ لا نستطيع الاستدلال عودةً إلى مسببه.

وهذا يصبح أكثر وضوحًا عندما نختبر مدى ضآلة ما يستطيع العالم أن يعلمنا إياه حقيقةً، على الأقل إذا قصرنا أنفسنا على عدم استنتاج أي شيءٍ عن السبب أكثر مما يقتضيه الأثر نفسه. فعلى سبيل المثال يجب علينا أن نتخلى عن فكرة اللانهائية لهذا المصمم المزعوم، لأنه طالما أن العالم بقدر ما يمكننا القول، نهائيٌ في أبعاده وطبيعته، فنحن قد لا نستنتج شيئًا أعظم من ذلك عن مسببه. ولا نستطيع كذلك أن نستنتج كمال هذا المصمم وعصمته عن الخطأ. لأنه حتى بالنسبة للفلاسفة المتدينين (وهم في حالة

الدفاع) فهم يعترفون بأن العالم مليءٌ بالعيوب. وإذا أصروا على أن «نظام» العالم يبرهن أن له مصممًا، عندها يجب عليهم أن يعترفوا أيضًا بأن عيوب هذا العالم تثبت النقص في مصممه!

وحتى ولو افترضنا أن العالم كامل فنحن ما زلنا لا نستطيع أن نستنتج كمال مصممه، لأنه على حد علمنا قد أنتج العالم بطريقةٍ لا تتسم بالكفاءة، عن طريق التجربة والخطأ، عن طريق خلق سلسلةٍ طويلةٍ من الأكوان كلها خرقاء ومعابة حتى حصل عليه أخيرًا بشكلٍ صحيح. وكيف لنا أن نستنتج أنه كان هناك فقط مصممٌ واحد؟ الهياكل المعقدة المصممة والمصنوعة من قبل البشر عادة ما يتم إنجازها من قبل فرقٍ كاملةٍ من الأفراد. وإذا أصر الفلاسفة المتدينون على القياس بين العالم ومصنوعاتنا البشرية فعليهم إذًا أن يستدلوا بطريقهم إلى الشِرك، أي الاعتقاد بتعدد الآلهة.

في الواقع لا يمكننا أن نعطي شرعيةً لاستنتاج وجود مصممٍ على الإطلاق. لأنه على حد علمنا فإن العالم المادي بقي دهورًا يخضع لترتيباتٍ متغيرةٍ عشوائيًا لجزيئاته التي لا تعد ولا تحصى لوحدها. وبعض هذه الترتيبات تظهر كأنها «منظمة» وبعضها الآخر لا، ومن الواضح أن هذه الترتيبات والتي تشملنا كبشر يجب أن تظهر في حالة «منظمة» لأننا لا يمكن أن نوجَد إلا بافتراض وجود نظام. سوى أن هذا بالكاد يشير إلى أن هذا النظام قد صُمم عمدًا. فقد يكون مجرد المنتج العشوائي لسلسلة طويلةٍ ولكن جزافية من التغييرات. أي لا ضرورة لمصمم!

باختصار، إذا كان العالم هو مقدمة فرضيتنا عندها قد نصل في النهاية إلى أنه أيضًا يجب أن يكون استنتاجنا. ولا يوجد قدرٌ من المنطق يمكنه أن يأخذنا إلى الإيمان بشكلٍ مشروعٍ بأي شيء وراء هذا العالم نفسه.

فصولٌ ذات صلة

50 بيلي، 57 داروين، 61 جيمس، 65 راسل، 85 ديفيس، 87 بيهي، 90 داوكينز

ديفيد هيوم (1711 - 1776)

استمر، واستمر، واستمر...

إن وجود الأشياء ممكنة الوجود، لا يُثبت وجود الإله

هناك طريقةٌ أخرى استخدم فيها الفلاسفة المتدينون العالم كفرضيةٍ في حججهم: وذلك عن طريق المجادلة بأن وجود الأشياء الممكنة الوجود في العالم يثبت وجود واجب الوجود، أي الإله. إن الأشياء الممكنة الوجود هي ما يمكن ألا توجد، لذلك لابد أن تعتمد في وجودها على شيءٍ آخر، هو سببها، بالتالي يمكن تحت ظروف ممكن تصورها ألا توجد، أي في حالة أن مسببها لم ينتجها. والحجة التي وضعها (ابن سينا) وآخرون، تقول شيئًا مشابهًا لذلك.

أيُّ موجودٍ بحاجةٍ إلى موجدٍ أو سبب لوجوده. وبينما نحن نتتبع رجوعًا من الشيء إلى مسببه، ثم إلى مسببه، وهكذا دواليك، فإما أن نستمر إلى الأبد ونحصل على سلسلةٍ لا نهائية، أو أن نصل إلى شيءٍ ما واجب الوجود ومستقل لا يحتاج إلى مسببٍ لوجوده.

والآن إن السلسلة اللانهائية يجب رفضها. لأن السلسلة ككل، كونها مؤلفة من أشياء ممكنة الوجود تحتاج إلى موجد، فهي بذاتها، أي السلسلة، سوف تكون ممكنة الوجود وتحتاج إلى موجد. أي أنه لا يوجد ما يدعو لوجود السلسلة ككل، بدلًا من عدم وجودها، وبما أنها ككل ممكنة الوجود فليس من الضروري أن توجد. ولكن لا يمكن أن يوجد شيءٌ دون سبب، لذلك فإن السلسلة اللانهائية مستحيلة. إن سلسلة المسببات يجب أن تنتهي بواجب وجود، والذي هو الرب بالطبع.

وبقدر براعة هذه الحجة فإن (هيوم) يعتقد أنها تعاني من مشاكل عديدة.

أولًا، إنها تفترض أن واجب الوجود هو الرب. فلماذا لا يكون شيئًا آخر، من الممكن أن يكون العالم المادي نفسه؟ لا أحد يعرف كل خصائص المادة، فكيف نعرف أن المادة لا تحتوي على ميزاتٍ كتلك الميزة، ومن المعروف لدينا أن عدم وجود المادة يبدو مستحيلًا بالنسبة لنا كما هو الادعاء بأن 2+2 لا يساوي 4؟ يصر الفلاسفة على أن الأشياء المادية هي ممكنة الوجود لأنهم يستطيعون دائمًا تصور عدم الوجود الممكن لأي شيءٍ مادي. ولكن أليس هذا

صحيحًا أيضًا عن الرب، بما أنه حتى الآن ليس لدينا أي تصورٍ عنه على الإطلاق؟ يمكننا دومًا تصور عدم وجود الرب، والذي هو بالضبط ما يفعله الملحدون. فكيف يمكننا الإصرار على أن الرب واجب الوجود في حين أن المادة هي ممكنة الوجود فقط؟

هناك عيبٌ أعمق في الحجة السابقة. لأنها تدعي أنه طالما كل عنصر في السلسلة يتطلب مسببًا فإن السلسلة ككل تتطلب مسببًا. وهذا مضلل. لأن توحيد عناصر السلسلة «ككل» وتصور السلسلة ذاتها وكأنها كيان يفوق ويتجاوز عناصرها، هو مجرد عملٍ تعسفي من العقل. لا يوجد أي شيءٍ يفوق ويتجاوز عناصر السلسلة، ولذلك فإذا كان لكل عنصرٍ مسببٌ خاصٌ به فلم يبق هناك شيء آخر يتطلب مسببًا. وكمثال إذا كان المطلوب مني أن أظهر لك مسببات كل عنصرٍ منفردٍ في مجموعةٍ من عشرين جسيمًا من جسيمات المادة، فمن غير المنطقي أن تطلب مني بعد ذلك أن أريك سبب العشرين ككل، لقد أريتك إياه للتو.

لذلك ليس هناك استحالةٌ في فكرة سلسلةٍ لا نهائيةٍ كهذه. وبقدر ما يمكن أن يعلمنا منطقنا، فإن العالم يتألف من سلسلةٍ طويلةٍ من الأحداث المنفردة، وربما كلٌ منها له مسببه الذي يمتد على طول الطريق رجوعًا إلى اللانهاية. ولكنه لا يمكن أن يعلمنا أن هناك شيئًا واجب الوجود يبدأ هذه السلسلة أو بطريقةٍ أخرى يسببها ككل.

فصولٌ ذات صلة

11 ابن سينا

إيمانويل كانط (1724 - 1804 م)[40]

Immanuel Kant (1724 - 1804 C.E.)

إذا «شرطية» كبيرةٌ للغاية

فكرة الإله نفسها لا يمكن أن تُثبت وجود الإله

غالبًا ما نظر الفلاسفة إلى العالم للحصول على أدلةٍ لوجود الإله، ولكنهم في بعض الأحيان نظروا في الباطن، إلى مفهوم أو فكرة الإله نفسه في عقولهم. يجادل (أنسلم) بهذا الطريقة، كما يفعل (ديكارت)، يأخذ هذا الأخير فكرة الإله على أنه الكينونة الكاملة الأسمى، مجادلًا أنه بحكم تعريف هذه الكينونة على أنها تملك كل الكمال يجب بالتالي أن تكون موجودة، بما أن الوجود كمال. بالتالي فإن الإله موجودٌ بالتعريف. ومن المؤكد هي حجةٌ لفرض ذلك، ولكن يعتقد (كانط) أنها حجةٌ خاطئة، على جميع المستويات.

في جوهرها، فكرة إنكار وجود الإله سوف تؤدي إلى تناقض: إذا كان بالتعريف أن هذه الكينونة تملك كل الكمال ومن ثم تنكر وجوده هو مثل القول «إن الكينونة التي تملك كل الكمال تفتقر إلى أحد أنواع الكمال». هذا مجرد تناقضٍ تامٍ كإنكار أن المثلث له ثلاث زوايا، والذي سوف يؤدي إلى القول «إن شكلًا ذا ثلاث زوايا لا يملك ثلاث زوايا». وبما أن التناقضات دائمًا مستحيلة فإنه من المستحيل للإله ألا يكون موجودًا كما المثلث لا يمكن إلا أن يكون له ثلاث زوايا. والذي يعني أن الإله يجب أن يكون موجودًا، تمامًا كما يجب أن يكون للمثلث ثلاث زوايا.

ولكن ليس بهذه السرعة!

في حالة المثلث، أنت تحصل فقط على تناقضٍ في حال كنت تفترض وجود مثلثٍ ما يفتقر أيًا من الخصائص التعريفية للمثلثات، مثل امتلاك ثلاث زوايا. ولكنك لا تحصل على تناقضٍ في حال كنت تنكر وجود المثلثات على الإطلاق.

أن نقول «امتلاك ثلاث زوايا هو واحدٌ من الخصائص التعريفية للمثلث»، عندها، هذا لا يعني القول إن هناك مثلثات موجودة بالفعل، إنه فقط القول إذا كان مثلثٌ ما موجودًا فإنه عندها يجب أن يمتلك ثلاث زوايا.

وعندها نفس الأمر سوف يكون صحيحًا في حالة الإله. أن نقول «إن الوجود هو أحد الخصائص التعريفية للإله» هو ليس (على الرغم من المظاهر) القول إن الإله موجودٌ فعلًا، هو فقط القول إنه إذا كان الإله موجودًا عندها يجب أن يكون موجودًا. وتلك الـ إذا كبيرةٌ للغاية. إذًا تمامًا مثلما هو ليس تناقضًا إنكار أن المثلثات موجودة فضلًا عن جميع خصائصها التعريفية، هو ليس تناقضًا إنكار وجود الإله مع وجوده المُدرج.

وبناءً على ذلك قد نرفض ادعاء (ديكارت) بأنه من المستحيل ألا يكون الإله موجودًا.

غير أن هناك مشكلة أعمق في حجة ديكارت. هي أن الـ«وجود» ليس «كمالًا» (أو «خاصية») على الإطلاق، هو ما يمكن أن يُعرِّف شيئًا بالطريقة التي بها يُعرِّف بها «ذا الثلاث زوايا» المثلثات. نحن نُعرِّف فعلًا مثلثًا كشكلٍ ذي ثلاث زوايا، وعندما نقول إن مثلثًا ما موجود فنحن لا نواصل تعريفه، نحن مجرد نقول إن شيئًا ما في الواقع يناسب ذلك التعريف.

في الواقع قد نشك فيما إذا كان شيءٌ ما يمثل تعريفًا معينًا موجودًا بالفعل، مثل اليونيكورن. ولكن عندها افترض أنه تم اكتشاف يونيكورن. إذا كان «موجود» عبارة عن خاصية حقيقية فإن الشيء الذي قد وُجد لن يكون هو الشيء الذي كنا نشك بوجوده. لأن الشيء الذي قد وُجد يملك خاصية «موجود» والشيء المشكوك في وجوده لا يملكها. إن ذلك أمرٌ سخيف، ولكنه ما ينتج في حال عاملنا «موجود» كما لو كانت خاصية يمكن أن تُعرِّف شيئًا.

إذًا قد يكون (ديكارت) محقًا بأن الإله يُعرَّف على أنه «الكينونة ذات الكمال الكامل». إذا كان مثل هذا الشيء موجودًا فيجب أن يمتلك جميع خصائصه التعريفية، أي ذلك الكمال كله. ولكن «الوجود» ليس خاصية وبالتالي ليس كمالًا.

وهكذا لا يمكن القول، بحكم التعريف، أن الإله يمتلكه.

فصولٌ ذات صلة

13 أنسلم، 33 ديكارت، 72 مالكون

إيمانويل كانط (1724 - 1804 م)
يجب عليك أن تؤمن بالإله
تُثبت الاعتبارات الأخلاقية وجود الإله - أو على الأقل تُلزِمُنا أن نؤمن به

ربما رفض (كانط) حجج (أنسلم) و(ديكارت) عن وجود الإله، كما رأينا للتو، ولكن ذلك لا يجب أن يعني أنه يرفض التوحيد نفسه. إنه يواصل تقديم حجته الأصلية إلى حدٍ ما لتلك الغاية.

على الرغم من أنه قد يكون هناك تلميحات للاستراتيجية عند (الأكويني) وغيرهم، فإن (كانط) هو الأول في استخدام الاعتبارات الأخلاقية صراحةً لإثبات وجود الإله. أو ربما بدقةٍ أكثر، إن الأخلاقيات لا «تُثبت» وجود الإله بقدرٍ كبيرٍ كما تُلزِمُنا بالإيمان به.

يبدو واضحًا أنه يجب على العملاء الأخلاقيين أن يعززوا تحقيق الخير الأعلى. لأنه من المؤكد أننا لن نتصرف بصوابيةٍ إذا سعينا لتحقيق أقل من الخير الأعلى. ولكن «يجب تشمل يمكن»، كما يُحِّب الفلاسفة أن يقولوا: لا يمكن للمرء أن يقول إنه «يجب» على أحدهم أن يقوم بفعلٍ معين ما لم يكن ذلك الفعل في الحقيقة ممكنًا بالنسبة له أو لها. كمثال، لن نقول لك إنك ملزمٌ أخلاقيًا بإنهاء الجوع في العالم، لأن ذلك غير ممكنٍ حتى عن بُعد بالنسبة لك. وفي معظم الأحوال قد نقول إنك ملزمٌ بأن تقوم بخطواتٍ صغيرةٍ في ذلك الاتجاه، كأن تمنح شيئًا للمؤسسات الخيرية.

وإذا كان علينا أن نعزز تحقيق الخير الأعلى وفي حال كانت «يجب تشمل يمكن»، يتبع ذلك أنه يجب أن يكون ممكنًا بالنسبة لنا تعزيز تحقيق الخير الأعلى.

سوى أن الخير الأعلى له مكونان. الأول هو الفضيلة الأخلاقية، وهذا بمقدورنا تمامًا. والثاني هو ما يلي: أن العالم في الواقع سوف لن يُظهر الخير الأعلى ما لم يكن عملاؤه الأخلاقيون سعداء أيضًا، وسعداء بتناسبٍ دقيقٍ مع فضائلهم. ومن المؤكد أنه ليس من السعادة أن نتصرف بشكلٍ أخلاقي: فالأخلاق هي مسألة القيام بما هو صحيحٌ من أجل الأخلاق نفسها، وليس من أجل تعزيز سعادتنا. ولكن تخيل عالمًا حيث يعاني الناس الفاضلون بشكلٍ

فادحٍ ويزدهر الناس الأشرار! من الواضح أن شيئًا ما سيكون خاطئًا بخصوص عالمٍ كهذا. تمامًا كما هو واضحٌ بالتالي أن الخير الأعلى بالنسبة للعالم سيكون أمرًا ٍحيث تتناسب سعادة المرء مع فضيلته.

ولكننا نحن أنفسنا لا نتحكم بشكلٍ مباشرٍ في معظم ما يجري في العالم. وكمثال، نحن لا نملك السلطة على قوانين الطبيعة. بالتالي ليس هناك ما في وسعنا لضمان توزيع تلك السعادة بما يتناسب مع الفضيلة. وفقط إذا نظرنا من حولنا قد يبدو من المشكوك فيه جدًا أن السعادة بالتالي موزعةٌ حقًا.

وحتى أن يكون ذلك ممكنًا، أن يكون أمرًا معقولًا لكي نأمله على المدى الطويل، من الواضح أننا نحتاج إلى أن نؤمن بكينونةٍ يستطيع تحقيقه: واضحٌ أنه يجب أن يكون كينونةً خيّرٌ وقويٌ بأعلى درجة ومسؤولٌ عن البنية السببية للعالم.

ولكي يكون الخير الأعلى ممكنًا، باختصار، يجب أن يكون الإله موجودًا. ومن الممكن: أن نكون ملزمين بتعزيز ذلك، كما رأينا، ولا يمكن أن نكون ملزمين حقًا ما لم يكن ذلك ممكنًا.

ويترتب على ذلك أن الإله موجود.

أو يجب علينا على الأقل أن نعتقد أنه كذلك. لأننا ملزمون أن نسعى نحو الخير الأعلى وسوف نكون غير قادرين أن نسعى له ما لم نؤمن أنه ممكن. إن صياغة الأمر بهذه الطريقة قد لا تُثبت تمامًا أن الإله موجودٌ في الحقيقة. ولكنها سوف تجعل الإيمان بالإله بشكلٍ أخلاقيٍ ضروريًا لنا: شيءٌ ما يجب أن نؤمن به بشكلٍ قويٍ بقدر ما نؤمن بالأخلاق في المقام الأول.

فصولٌ ذات صلة

81 مافروديس، 89 دينيت

الجزء الرابع:

فلسفة القرن التاسع عشر

(هيغل - نيتشه)

مقدمة الجزء الرابع

لا بد وأنه كان هناك شيءٌ ما في هواء أو ماء أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر، لأن التيار الفكري في ذلك القرن كان يتسم بقوة واضطراب لا يضاهيه أي قرن آخر في تاريخ الفلسفة الطويل. إن عمق تفكيره، وأصالته المطلقة، وتبصّره، وطبيعته الثورية الشاملة هي جميعها مدهشة حقًا. كان هناك بالطبع اضطرابٌ كبيرٌ في المجالات الاجتماعية، مدهشة حقًا. كان هناك بالطبع اضطرابٌ كبيرٌ في المجالات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، ولا شك أنها كانت مرتبطة ببعضها.

ولكن، يُظهر مفكرو هذه الفترة في بعض النواحي شيئًا من الاستمرارية لمفكري الفترات السابقة. وإن «إعادة التصور» العامة لـ الإله التقليدي، مثلًا من قبل (هوبز) و(سبينوزا)، ربما تكون قد مهدت الطريق لاحقًا للفكرة المؤثرة بعمق التي طرحها الفيلسوف الألماني الغامض بهوس جورج فيلهلم فريدريك هيغل (1770 - 1831) عن الإله كما يُظهر نفسه في مجرى التاريخ. إن تزايد ثقة الإلحاد المستوحى من التنوير قد يكون هو أيضًا ما يسمح لكل من طالبي (هيغل) ألا وهما لودفيغ فويرباخ (1804 - 1872) -وهو عضو رئيسي في مجموعة الهيجليين الشباب، وهي مجموعة من معجبي هيغل- ومؤسس الشيوعية كارل ماركس (1818 - 1883) أن يفسرا المعتقدات الدينية كظاهرة «طبيعية»: أي، كظاهرة ناجمة عن عمليات عادية (لو كانت غير صحية) مادية واجتماعية ونفسية وبالتالي فقدان مصداقيتها إلى حدٍ كبير. وإن المفهوم التوحيدي التقليدي ومفاده أن الإله في نهاية المطاف يتجاوز قدراتنا الإدراكية لا شك بأنه يعاضد ادعاء السلف الدنماركي للحركة الوجودية الشهيرة سورين كيرغارد (1813 - 1855) والذي مفاده أن العلاقة الحقيقية التي يجب أن يكونها المرء مع الإله تتجاوز المنطق.

ولكن مع ذلك...

وحتى في ضوء هذه الاستمرارية، لا بد من أن يصاب المرء بالصدمة جراء الانفجارات الفكرية الهائلة في هذا القرن. يدمج (هيغل) الإله في التاريخ عنه حرفيًا بقدر ما يمكن للمرء أن يتقبل هذه الفكرة، ثم يشعل ماركس الثورة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تغير التاريخ إلى الأبد. قام العالم الطبيعي السيء السمعة تشارلز داروين (1809 - 1882) بإلقاء القنبلة التطورية التي ربما كان مفعولها أكبر من أي عملٍ أو فكرٍ قام به أي مفكر آخر في التاريخ وذلك كله لتقويض المكانة التي كان يتمتع بها التوحيد في الوعي العام. ويذهب (كيركيغارد) أبعد من ذلك، أبعد مما فعل أيٌّ من أسلافه التوحيديين التقليديين. لم يمض وقت طويل على اعتراف مفكري الفترة الحديثة المبكرة ومفكري العصور الوسطى بأن الإله غير مفهوم بالنسبة لهم

بشكلٍ مطلق حتى شرعوا بإعداد العقائد القابلة للاستيعاب حول الإله التي يتكونَ منها الجزء الأكبر من هذا الكتاب، في حين يرفض (كيركيغارد) بشكلٍ صريح تلك العملية الفكرية بالكامل لصالح عملية شخصية، عملية صميمية، عملية تستلزم بوضوح تقبل ما هو غير معقول. قد يبدو ذلك مغريًا في بعض النواحي ولكن ينبغي أن نضع في الحسبان ما يترتب على هذا: أن نتخلى عن العقل تمامًا بهذه الطريقة قد يعني التخلي عن الشيء الذي يجعلنا بشرًا بالفعل.

ومن ثم هناك فريدريك نيتشه (1844 - 1900). لم يكن هناك من شيء أو من أحد مثله، لا قبله ولا بعده. إذ أنه يقدم هو الآخر نظريةً «طبيعية» لأصل المعتقد الديني، حيث يستبق الرؤى الثورية للمفكرين أمثال (فرويد) وآخرين في القرن اللاحق. وهو أيضًا على استعداد لأن يحدد بوضوح الاستنتاجات الإلحادية لتلك النظرية، ومرةً أخرى يمهد الطريق للآخرين. ولكنه يفعل كل هذا، كما كان يقول، بمطرقة. هذا -إلى جانب شعاره الشهير «إن الإله قد مات» والحقيقة المريحة أنه هو نفسه توفي حرفيًا تمامًا وهو مجنون عام 1900- يجعل منه المفكر المثالي كي نختتم به نقاشنا عن القرن التاسع عشر.

جورج فيلهلم فريدريك هيغل (1770 - 1831 م)[41]

G. W. F. Hegel (1770 - 1831 C.E.)

كاتب سيرته الذاتية بنفسه

إن التاريخ هو قصة إدراك الإله لذاته، عن طريق الوعي البشري

وفقًا لـ(هيغل) فإن كل عصرٍ له روح، هي روح ذلك الزمن. إن الشرق الأقصى القديم، الإغريق، الرومان، وحتى أوروبا الحديثة، كلٌ منها له روحه الخاصة، موقفٌ أو نظرةٌ للعالم يمكن رؤيتها في أعمالهم الفنية، دياناتهم، وفلسفاتهم. وأكثر من ذلك، قد تتابعت هذه الأرواح المتطورة على مدى التاريخ بطريقةٍ منظمةٍ عقلانيةٍ جدًا. هناك تقدمٌ وتوجيهٌ واضحان، وذلك أمرٌ يبلغ ذروته في العصر الحديث.

إن تاريخ العالم مكونٌ في الواقع من تجلياتٍ صريحةٍ بشكلٍ متزايدٍ للروح المطلقة، أو الإله. قد يكون هذا أفضل ما يمكن رؤيته في تطور الوعي الديني للبشر على مدى آلاف السنين.

كان الدين في أقدم أشكاله موجهًا نحو الطبيعة، عوملت الأشياء الطبيعية -الضوء، النباتات، الحيوانات- بشكلٍ إلهي وعلى أنها تستحق العبادة. ولكن مع تطور البشرية بدؤوا في صناعة مشغولاتٍ يدويةٍ على أنها الإله (مثل تماثيل الآلهة) لتحل محل الأشياء الطبيعية. وقد أصبح هذا الدين كالفن، متجسدًا بالإغريق على نحوٍ جيد. وفي الوقت نفسه، حوّل البشر تركيزهم من الطبيعة إلى المجتمع البشري، الدولة، لقد أصبحت الآلهة تمثل الدولة بدلًا من تمثيل الشمس، القمر، وما إلى ذلك. بات يُنظر إليها بمثابة بشرٍ في الشكل تم تخيلهم يتحدثون وهكذا رأينا أصل التراتيل، وعكست بالطبع المخاوف والسلوكيات البشرية على النحو المبين في نشوء الأشكال الأدبية مثل الملحمة، المأساة، والكوميديا.

ولكن هذا المفهوم الدنيوي المحض للدين الذي يمثل الروح الإلهية في الفنون لا يمكن أن يدوم. في وقتٍ رأى فيه البشر أن أعمالهم الفنية كانت مجرد نتاجاتٍ بشرية، لم يُرَد للإله أن يتم تصوره ككائن وإنما كموضوع، كوعي، كوعي ذاتي، كالبشر ليس فقط بالشكل ولكن بالروح أيضًا. وهكذا نشأت المسيحية، التي بها أصبح الإله بشرًا، وتجلت روح الإله الخالصة في حد ذاتها بروح بشر. في الواقع إن الإله كروحٍ أو عقلٍ خالصين، هو إلهٌ فقط في معرفته لذاته، أي أن الإله بكلماتٍ أخرىً هو عليمٌ بذاته. وبما أن روحنا هي التجلي الدنيوي لروحه فإن معرفتنا بالإله هي فقط طريقته في معرفة ذاته وبالتالي أن يكون ذاته. لا يمكن للإله أن يبين ذاته بشكلٍ تامٍ ما لم يمتلك البشر الإدراك المناسب له، وقد لزم عصورًا من التاريخ قبلً وصولهم ذلك الإدراك، في شكل المسيحية.

ولكن حتى ذلك الإدراك لم يكن مطورًا بشكلٍ كاملٍ في البداية، كونه متأصلًا في طبيعتنا المادية فما زلنا بحاجةٍ لتمثلاتٍ ملموسةٍ جدًا عن الألوهية، كما في قصص الكتاب المقدس. تحوي هذه القصص -خلق العالم، نزول البشر، وإلى ما ذلك- حقائق عميقة، كمثالٍ عن الطريقة التي يُخبر بها العقل الحقيقة والطريقة التي يمكن بها أن نصبح مغرّبين عن العالم من حولنا. ولكنها لا تعبِّر عن تلك الحقائق بالطريقة الأوضح، والأكثر صراحةً وعقلانية. فإن ذلك هو عمل الفلسفة.

وهكذا يصل الدين إلى أعلى نقطةٍ له -ويُظهر الإله ذاته بشكلٍ تام- في أعمال الفلاسفة المتدينين الذي وصلوا إلى أقصى تصورٍ على الألوهية. الإله هو الإله تمامًا فقط بقدر ما يأتي فلاسفة العصر الحديث على فهمه بشكلٍ صحيح. لقد استغرق وقتًا طويلًا بالنسبة لنا، وبالتالي بالنسبة للإله، أن نصل إلى هنا. إن التاريخ هو قصة رحلة الإله. التاريخ هو في الحقيقة، السيرة الذاتية التي كتبها الإله عن ذاته.

فصولٌ ذات صلة

56 فويرباخ، 58 ماركس، كيركيغارد، 66 وايتهيد، 71 هيدجر

لودفيغ فويرباخ (1804 - 1872 م)[42]

Ludwig Feuerbach (1804 - 1872 C.E.)

أن نكون بشرًا فذلك أمرٌ إلهي

إن فكرة الإله هي فكرة ذواتنا - مهذبةً، مكبَّرةً، وقد جُعِلت «كائنًا آخر»

يعطي (هيغل) نتائج عكسيةً بالضبط، أو هكذا يعتقد (فويرباخ). يدعي (هيغل) أن الإله يأتي على معرفة ذاته وبالتالي يصبح إلهًا تمامًا بإظهار ذاته في البشر الذين يتفكرون به. وبكلماتٍ أخرى إن البشر هم طريقة الإله في وعي ذاته. ولكن الحقيقة هي أن الإله لا يُظهر ذاته في البشر، نحن البشر الذين نُظهر ذواتنا في فكرة الإله. وسوف نأتي على معرفة الذات الحقيقية وهكذا نصبح بشرًا تمامًا فقط عندما نرى أن فكرة الإله في الحقيقة ما هي سوى انعكاس لطبيعتنا الخاصة، للألوهية داخل ذواتنا كما كانت.

ولأن وعينا للإله هو في الحقيقة وعينا الذاتي الخاص. فإن الإله هو الذات الداخلية -التي كُشفت وأصبحت واضحة- للبشر الذين يتصورونه. إن الدين ليس على بينةٍ من هذا، بالطبع، إن عدم وجود وعيٍ ذاتيٍ مناسبٍ هو علامةٌ مميزةٌ للدين والذي هو بالتالي أكثر الأشكال بدائيةً لوعي البشر الذاتي وأقدمها. ولهذا السبب دائمًا يسبق الدين الفلسفة بشكلٍ تاريخيٍ وفردي: نكتشف طبيعتنا كما لو تم تجسيدها في كينونةٍ خارج ذواتنا، في الإله، قبل أن نرى أن الطبيعة التي ننسبها له حقًا هي طبيعتنا تمامًا.

إذًا فالإله تمامًا هو البشر وقد تم تهذيبهم وتكبيرهم وجعلهم موضوعيين، أو النظر إليهم كـ«كائن آخر». إن جميع سمات الإله هي سماتنا، أو ما نتوق لنكونه. نحن ننسب الحب والخير إلى الإله لأننا نحب ولأننا أخيار. نؤمن بأن الإله حكيم ويهدف للنفع لأنه لا شيء في ذواتنا أفضل من الحكمة والنزعة إلى تقديم المنفعة. إذًا بدلًا من القول بأن الإله حكيمٌ وخيّر وهكذا، يجب أن نقول بدلًا من ذلك إن الحكمة والخير وإلخ... هي في حد ذاتها الإله. إنها ما نقدِر ونسعى إليه بأنفسنا، نحن ننسبها إلى الإله فقط لأننا نقدِّرها جدًا ونسعى لها.

عندما ننسبها حقًا إلى الإله نحن نتخيلها لا محدودة: إن الإله خيرٌ لا محدود، حكيمٌ بشكلٍ لا محدود، إلخ... ولكن وعينا عن اللامحدود هو فقط وعينا عن الطبيعة اللامحدودة للوعي بحد ذاته. نحن نمتلك القدرة على التفكير في كل شيء، دون حد، إن وعينا هو تمامًا اللامحدود في حد ذاته. عندما نؤلِّه الكينونة اللامحدودة فنحن نؤلّه حقًا طبيعتنا الخاصة اللامحدودة.

إن الدين مرةً أخرى ليس على بينةٍ من هذا. بالتالي الفلسفة هي من يعلِّمنا بأن الدين قد غرَّبنا عن ذواتنا، وذلك عن طريق إرشادنا بشكلٍ خاطئٍ أن نعامل ما هو في الواقع جوهرنا الخاص كـ«كائنٍ آخر» وبالتالي أن نؤلِّه هذا الـ«كائن الآخر»، هذه الكينونة الإلهية، دون إدراكٍ الإله الحقيقي داخل ذواتنا. يعتقد (فويرباخ) أن الهدف يجب أن يكون الآن إعادة دمج ذواتنا.

يكشف التاريخ أن هذه العملية جارية. لقرونٍ مضت تم وضع كل السلطة الأخلاقية والسياسية في الكنيسة، مما يعكس مفهوم الاغتراب بأن الإله كان ذا سيادةٍ علينا. ولكن بما أننا بدأنا نرى بأن القيم الإلهية هي فقط قيمنا، وأن الإله هو ذواتنا فقط، فقد بدأنا رحلتنا نحو ثقافةٍ دنيويةٍ بحتة، ولكنها مع ذلك تجسد كل القيم والتطلعات التي كانت سابقًا قد تجسدت في الدين.

في الدين أسقطنا ذواتنا بشكلٍ خاطئٍ على كينونةٍ أخرى ومن ثم أخضعنا ذواتنا لها. ولكن ربما كان ذلك خطوةً ضرورية في تطورنا نحو اكتشاف الألوهية في ذواتنا والتي أمضينا قرونًا نؤلِّه غيرها.

فصولٌ ذات صلة

55 هيغل، 58 ماركس، 59 كيركيغارد، 60 نيتشه

تشارلز داروين (1809 - 1882 م)[43]

Charles Darwin (1809 - 1882 C.E.)

صانع العيون الأعمى

قد ينتج مظهر التصميم في الطبيعة من عملياتٍ عشوائية آلية

عندما تكون واقفًا وسط غابةٍ كبيرةٍ ما، فمن السهل إدراك كيف يمكن أن يمتلئ عقلك بمشاعر ساميةٍ من العجب، والإعجاب، والتفاني. وأيضًا من السهل إدراك كيف يمكن أن تختبر نفس الشعور من الارتقاء الروحي عندما تفكر بالاختراعات المدهشة والمعقدة المعروضة عن طريق بعض الأعضاء البيولوجية مثل العين. ولكن يعتقد (داروين) أن مثل هذه المشاعر القوية قد لا تُقَدَّم كحجةٍ على وجود الإله أكثر مما يمكنها المشاعر المماثلة الجياشة فينا بسبب الموسيقا. إذا كنت ترغب بالحصول على حقيقة المادة، عليك بالتحول نحو العلم: نحو التقييم العقلاني للأدلة التي نستخلصها عن طريق المراقبة الدقيقة للطبيعة.

عند القيام بذلك سوف تكتشف النظرية المدهشة للتطور عن طريق الاصطفاء الطبيعي.

على الرغم من أن آثارها معقدة، إلا أن النظرية بحد ذاتها بسيطة للغاية. إن الفكرة الأساسية أنه من بين الأفراد ضمن أي نوعٍ معينٍ هناك دائمًا كمٌ معينٌ من التنوع البيولوجي. هذه السمات التي تسمحٍ وبشكلٍ أفضل للأفراد بالبقاء على قيد الحياة والتكاثر سوف تزيد في تواتر الأجيال اللّاحقة بينما تلك السمات التي لا تسمح للأفراد بالبقاء على قيد الحياة والتكاثر سوف لن تزيد في تواتر الأجيال اللاحقة، ببساطة لأن تلك التي تمتلك السمات السابقة تبقى على قيد الحياة وتتكاثر بتواترٍ أكبر. وعلى طول الطريق قد تظهر سماتٌ جديدةٌ بشكلٍ عشوائيٍ ضمن الأفراد (كمثال عن طريق الطفرات الوراثية) وعندها، في حال كانت مفيدة بهذه الطريقة، فسوف تنتشر في الأجيال اللاحقة.

على مدى أجيالٍ عديدة، على مدى فترات طويلة من الزمن، قد يحدث العديد من التغيرات الصغيرة المتتالية في السمات، تسفر في النهاية عن تطور أنواع جديدة تمامًا.

قد تسأل، ما علاقة ذلك بالإيمان بالإله؟ يجادل (بيلي) وآخرون بأنه يجب أن تقودنا أدلة التصميم في الطبيعة إلى التوحيد. ولكن ما تظهره نظرية التطور أن مظهر التصميم قد ينتج من عمليات «اصطفاء» آليةٍ بحتة تجري على سماتٍ ناشئةٍ عشوائيًا. ولكن إذا كان الأمر كذلك فعندها إن التصميم الظاهر في العالم البيولوجي ليس دليلًا على التوحيد، لأنه حتى العين «المصممة جيدًا» كما تبدو والتي تثير إعجاب (بيلي) والآخرين قد تكون أُنتجت في الحقيقة عن طريق تلك العمليات العمياء (كما كانت).

ومن المؤكد أن (داروين) يعترف بأن التطور يتقدم بخطواتٍ صغيرةٍ جدًا وتدريجية ولا يقوم بقفزاتٍ كبيرةٍ ومفاجئة، بالتالي إذا كان بإمكانك أن تجد عضوًا معقدًا ما في مخلوقٍ ما والذي لا يمكن أن يكون قد تشكّل عن طريق تعديلاتٍ طفيفةٍ كثيرةٍ متعاقبة فإن نظرية (داروين) سوف تنهار. المشكلة هي أنه لا يبدو أن هناك أي أمثلةٍ مقنعةٍ عن أيٍ من ذلك. حتى العين المدهشة يمكن تفسيرها في نهاية الأمر، على الأقل من قبل هؤلاء المطلعين كفايةً على التنوع الهائل للحيوانات الحية منها والموجودة في السجل الأحفوري على حد السواء، على أنها تطورت تدريجيًا عبر الزمن.

بالطبع يمكن أن يكون صعبًا جدًا تصور كيف يمكن لهذا الكون الهائل، بما في ذلك التعقيد الشديد للطبيعة وخاصةً البشر بعقولنا الواعية، أن ينشأ عن طريق فرصةٍ عمياء بحتة أو ضرورة. يعترف (داروين) أنه عند التفكير في ذلك قد تشعر ببساطةٍ بأنك ملزمٌ بالنظر إلى «المسبب الأول» مثل الإله، وأن تشعر بنفسك موحدًا. ولكن عندما تنظر بشكلٍ أوسع إلى العالم يجب عليك أيضًا أن تعترف بالحجم الهائل من المعاناة في كل مكان، حتى بين الحيوانات غير العاقلة التي لا يمكن أن تخدمها أبدًا أي غايةٍ ممكن تبريرها. من الصعب جدًا أن نفهم كيف لمسببٍ أولٍ ذكيٍ وخيِّر أن يسمح بكل ذلك.

عندها، ربما في ضوء هذه الضغوط المتضاربة، فإن الاستنتاج الصحيح هو ألا نكون موحدين ولا ملحدين، ولكن ببساطةٍ لا أدريين، ونعلِّق الاعتقاد بكلتا الحالتين.

فصولٌ ذات صلة

31 غاليليو، 50 بيلي، 51 هيوم، 61 جيمس، 65 راسل، 85 ديفيس، 87 بيه، 90 داوكينز

كارل ماركس (1818 - 1883 م)[44]

Karl Marx (1818 - 1883 C.E.)

أفيون الشعوب

إن المصدر النهائي للاعتقاد الديني؛ هو الاغتراب المادي

يتفق (ماركس) مع (فويرباخ) بأن (هيغل) يجعل الأمور عكسيةً حقًا. ولكن يعتقد (ماركس) أن (فويرباخ) هو كذلك أيضًا.

أولًا يُشيد (ماركس) بـ(فويرباخ) بما قصده مباشرةً. أنه يجب علينا أن نفسر العالم الديني من حيث أسسه العلمانية، بإظهار كيفية خلق البشر للإله في صورتهم الخاصة. إن الناس ابتدعوا الدين لإتمام شيءٍ مفقودٍ في أنفسهم: لقد وضعوا في الإله ما تاقوا له في أنفسهم. هذا الدين يتضمن الاغتراب، أو معاملة ما هو حقيقةً داخلنا كـ«كائن آخر». تلك العبادة للإله تحرف البشر عن إدراك قدراتهم البشرية. ويمكن للفلسفة فقط أن تحررنا من هذا الاغتراب الذاتي وبالتالي في النهاية، من الدين.

إن المشكلة هي أن (فويرباخ) لا يفهم ما هو جوهرنا كبشرٍ في الحقيقة.

بالنسبة لـ(فويرباخ) إن جوهر الإنسان هو تجريدٌ فكري، شيءٌ ما يتجلى في كل فردٍ بشري. غير أن جوهرنا البشري هو في حقيقة الأمر مجموعة علاقاتنا الاجتماعية: أي مجموعة الحالات الملموسة الفعلية التي فيها نجد أنفسنا نعيش مع بشرٍ آخرين. نحن في الأساس كائنات اجتماعية وسياسية، تُهَزُ بشكلٍ مستمرٍ من قبل القوى الحقيقية، المادية، والاقتصادية لحياتنا اليومية. بالتالي يجب علينا في النهاية أن نفهم الدين وجميع المسائل الروحية من حيث الظروف المادية التي تُنتجها. وبناءً على ذلك لا يمكننا استيعاب الدين دون استيعاب التاريخ والسياسة والأهم من ذلك، استيعاب الاقتصاد. إن استيعابنا للسماوات يعتمد على استيعابنا للأرض.

إذًا (هيغل) يجعل الأمور عكسية: إنها ليست الـ«روح» التي تقود التاريخ، إنه التاريخ الذي يقود الروح. ورغم أن الاعتقاد الديني ينطوي حقًا على الاغتراب الذاتي، كما يُظهر (فويرباخ)، إلا أنه لم يفهم مصدره المادي بشكلٍ

صحيح. إن الدين هو ردٌ على الاغتراب في الحياة المادية، وليس الروحية. إنه ردٌ على حقيقة أن أغلب الشعوب في العالم الحديث لا يملكون أجسادهم أو جهدهم، أي أنه يجب عليهم العمل لساعاتٍ طويلة من أجل أن يستطيعوا البقاء على قيد الحياة بالكاد، وأنهم لا يستطيعون تحسين أنفسهم بعملهم الشاق، وأن رفاههم وسعادتهم في أيدي آخرين، كما أن ما ينتجونه من عملهم يعود إلى أصحاب العمل أو المساهمين وليس لأولئك من يقومون بالعمل. نحن مغربون في حياتنا المادية بقدر ما أننا لا نستطيع أن نتحكم بما هو لنا بالحق والشرع -أجسادنا، جهدنا، مصائرنا- في الحقيقة.

ولماذا هذا هو الحال؟

إنه كذلك بسبب البنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للعصور. يجادل (فويرباخ) بأن البشر يخلقون فكرة الإله من أنفسهم ومن ثم مباشرةً يُخضعون أنفسهم له. ولكن الحقيقة الأعمق هي أن البشر يخلقون بناهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من أنفسهم ومباشرةً يصبحون خاضعين لها. ثم نخلق الأديان كردٍ على معاناتنا المادية، كشيءٍ يمكن به إيجاد العزاء والراحة. إن الدين بالتالي هو تنهد المخلوق المضطهد، قلب عالمٍ بلا قلب، وروح ظروفٍ بلا روح. إنه أفيون الشعوب.

غير أن كل هذا البحث في الفلسفة يفسر العالم بطرقٍ مختلفة فقط، والهدف الأخير هو لتغييره. يجب علينا أن نغير البنى السياسية والاقتصادية الخاصة بنا وأن نحرر الأفراد المقيدين بها. يقدم الدين سعادةً واهمةً للبشر الذين يحتاجون الأوهام لأن واقعهم مؤلم، لا يجب علينا إلغاء الدين فحسب بل إلغاء الظروف نفسها التي تتطلب عزاءه.

إن ما نحتاج إليه هو ثورة.

فصولٌ ذات صلة

55 هيغل، 56 فويرباخ، 59 كيركيغارد، 60 نيتشه

سورين كيركيغارد (1813 - 1855 م)[45]

Sören Kierkegaard (1813 - 1855 C.E.)

لا شيء غير شخصي

إن الحالة الدينية للعقل تتطلب قفزة شخصية للإيمان - نحو اللامعقول

وفقًا لـ(كيركيغارد) فقد أُدرك أن أخطاء (هيغل) أعمق من أخطاء (فويرباخ) أو (ماركس). أولًا، يعتقد (هيغل) بأنه هناك «روحًا للعصور» تشكل وتقود الأفراد في كل عصرٍ معين. وثانيًا، أن هذه «الأرواح» تتطور عبر العصور وفق نظامٍ عقلانيٍ ما، وتبلغ أوجها عندما يأتي البشر على إدراك عقل الإله. ولكن كلا الاعتقادين هراء. لأن التاريخ ليس نتاج «الأرواح» المجتمعية بل الأفراد، ومجال الأرواح هو داخل الفرد.

ولا يمكن معرفة الإله، ولا عقله على الإطلاق: إن الإله لا يمكن تصوره مطلقًا، فائقٌ تمامًا، و«كائنٌ آخر» بالنسبة لنا تمامًا.

ولا سبيل لمعرفته عن طريق العقل خصوصًا، أو أن يُعَبَّر عنه بالمقترحات العقائدية للإيمان. لأن الإيمان ليس مسألة اقتراحات. بل هو طريقة وجود، طريقة للحفاظ على علاقةٍ خاصةٍ مع هذا الكائن الذي لا سبيل لمعرفته أبدًا، والإيمان يعارض العقل تمامًا. وهو على العكس يرتكز على اللامعقول، في مفارقة أن الإله السرمدي، اللامحدود، الفائق يصبح زمنيًا، محدودًا، ومعينًا في شخص المنقذ. ويحصل الفرد المؤمن على هذه العلاقة فقط في حال تعليق العقلانية.

ولكن هذا التعليق لا يأتي على الفور، وعادةً ما يجب على المرء المرور عبر عدة مراحل. الأولى هي المرحلة الجمالية. وهنا يكون الفرد منغمسًا في تجربةٍ حسية، في المتعة والغرور، ويمكن للمرء أن يكرس حياته للتلاعب بحياة الآخرين لإرضاء غاياته ورغباته. ورغم أن البعض قد يبقون فيها إلا أنها ليست المرحلة النهائية الصحيحة لأي شخص. إنها فارغة وتخدم الأنا فقط، هي حياةٌ تتجنب المسؤولية، حياةٌ بعيدةٌ عن المجتمع.

لذلك قد ينتقل المرء إلى المرحلة الأخلاقية. وهنا يتبنى المرء معايير المجتمع الاجتماعية والأخلاقية. يدرك بأنه ملزمٌ بنفس القوانين كأي شخصٍ آخر وأنه يجب عليه ألا يسعى فقط لمجرد المتعة الشخصية. إن بعض الأفعالَ التي يراها المرء الآن جيدةٌ حقًا وبعضها شرير، وعلى المرء أن يسعى فقط نحو الجيدة منها، وألا يقوم بذلك فقط بحكم العادة ولكن باختيار التصرف حسب القوانين العامة. مرةً أخرى قد يبقى البعض هنا، ولكن حتى هذه المرحلة لها قيودها. لأن حياة الأفراد هنا تعتمد على الظروف التي هي خارج سيطرة الفرد، على هذه المعايير الاجتماعية التي لم يكن لها دورٌ شخصيٌ في البناء. وذلك قد يترك المرء في حالةٍ عميقةٍ من اليأس.

إلا أن هذا اليأس قد يؤدي إلى المرحلة الأعلى، وهي المرحلة الدينية. وقد تنطوي هذه المرحلة على تعليق المرحلة الأخلاقية، كما عندما أمر الرب (إبراهيم) بأن يضحي بابنه (إسحق). وفقًا للمعايير الاجتماعية العادية فإن ذلك من شأنه أن يجعل (إبراهيم) قاتلًا، ومع ذلك فإن الالتزام تجاه الرب يتجاوز المطالب الأخلاقية. وعلى الرغم من أن هذا قد يكون نوعًا من أخلاقٍ عليا، إلا أننا مازلنا لا نستطيع فهم سبب أن أمر الرب لـ(إبراهيم) هو ليس أمرًا بالجريمة. يجب علينا بدلًا من ذلك أن نتبنى اللامعقول، وبكلماتٍ أخرى، الوصول إلى حالة العقل الدينية.

وتلك هي، حالة العاطفة الشخصية، حالة التفاني للرب، الشخصية للغاية والتي لا تحتاج لوساطةٍ من قبل رجال الدين أو مصنوعات البشر الفنية أو أي شيءٍ آخر. هي طريقة كل فردٍ ليكون فيها، وهي خاصةٌ بالفرد ذكرًا كان أم أنثى. ولا يمكن لأحدٍ أن يقوم بهذا الخيار من الإيمان، أن يعيش مع هذه العاطفة، مرةً واحدةً وللأبد. بدلًا من ذلك يجب على المرء أن يجدده وباستمرار في كل لحظة. لا يتم إدراك ذات المرء الحقيقية إلا في هذا التكرار حقًا.

إذًا انسَ المنطق والعقيدة والمؤسسات. إن العلاقة الصحيحة مع الرب هي علاقةٌ شخصيةٌ ومباشرةٌ ومستمرة، إنها حياة العاطفة وليست حياة العقل.

فصولٌ ذات صلة

28 لوثر، 55 هيغل، 56 فويرباخ، 58 ماركس، 61 جيمس، 63 أوتو، 64 بوبر، 67 آير، 68 فيتغنشتاين

فريدريك نيتشه (1844 - 1900 م)[46]

(1900 - 1844) Friedrich Nietzsche

قدَّاس الإله

أخيرًا إن الإله قد مات - ونحن الذين قتلناه

يصرح (نيتشه)، بأنه يجب على المرء أن يبحث في الفلسفة بمطرقة. لفترةٍ طويلة صنع البشر الرموز الإلهية وانحنوا لها وعانوا. السبب، «العالم الحقيقي»، الروح، الإرادة الحرة، الأخلاق -جميع الرموز الإلهية. ومن ثم الأعظم من بينها كلها: الرب. ولكن عند المواجهة مع معبود- يجب على المرء أن يبدأ بالتحطيم.

في هذا الوقت ومنذ زمن فإن الإله يموت ببطءٍ على أيدي الفلاسفة. لقد رأوا بأن المفاهيم الفجة عن الإله، كشخص، كأب، كقاضٍ، لا يمكن أن تتحمل الفحص الدقيق. ورأوا أن المحاولات العديدة لإثبات وجود الإله كلها خاطئةٌ بشكلٍ قاتل. ولكن لدحض فرضية الإله في النهاية يجب علينا أن نذهب خطوةً أبعد. يجب علينا تفحص كيفية نشوء هذا الإيمان أصلًا وتمكنه من الحصول على ثقله، وعند إدراكنا مصدره سوف لن نفتتن به بعدها.

لقد نشأ هذا الإيمان من ضعف الإنسان. من كل شيءٍ قليل المنزلة في البشر. من أسوئنا وأسوأ ما فينا. ذاك هو المنشأ المخجل لفرضية الإله، وخصوصًا في شكل المسيحية.

ليس هناك غرابةٌ في نفور الحملان من الطيور الجارحة، إلا أنه ليس مبررًا للحقد على هذه الطيور الجارحة لترويعها الحملان الصغيرة. وإذا قالت الحملان «إن هذه الطيور الجارحة شريرة، وأيًا كان من بينها أقل شبهًا بالطير الجارح من حيث الصفات، بل نقيض هذه الصفات تمامًا، أي صفاتٍ تجعل منه حملًا، أفلا يكون هذا الطير جيدًا؟» فلن يكون هناك سببٌ للاعتراض على هذا، ما عدا أن الطيور الجارحة قد تنظر للأمر بسخريةٍ نوعًا ما وتقول «نحن لا نكره الحملان أبدًا، حتى أننا نحبها: لا شيء أكثر لذةً من لحمها الشهي»[47].

هذه هي قصة المسيحية. كان للبشر القدماء قوتهم، أرستقراطيتهم، وشدتهم، ولكن أيضًا كان لهم ضعفهم، وتواضع منزلتهم وخنوعهم. فهم

الجميع أنه كان من الجيد أن تكون الأسبق ومن السيء أن تكون الأخير. ولكن بعد ذلك استاء الكهنة من وضعهم المتدني واقتطفوا قسمًا أساسيًا مثيرًا من القيم، بتعليم أن البؤساء فقط هم الأخيار. لقد زعموا أن الفقراء، العاجزين، المعانين، المرضى، القبيحين، هم وحدهم المباركون والمحبوبون من قبل الإله، وجميع من تبقى هم أشرار. لا يستطيع الضعفاء هزيمة الأقوياء لذا قاموا بالشيء الأفضل التالي: اخترعوا رؤيةً للعالم فيها يكونون هم الأعظم.

لقد كان ذلك رائعًا ومكَّارًا. ولكن كان عليهم أن يذهبوا أبعد. ولأنه لا يمكن لأحدٍ أن يصدق بجديةٍ أن ضعفه أفضل من قوته اخترعوا عالمًا آخر، وهو الآخرة، حيث الأدنى في العالم الحالي سوف تزدهر حياته في الآخرة والمتفوق في هذا العالم سوف يعاني في الآخرة. قاموا بذلك لتشويه هذا العالم، الواقع، الحياة، حيث كانوا فاشلين فيه. لقد كان هذا الخيال آليتهم لمواجهة فشلهم، وأصبحوا مدمنين عليه، كما لا يزال الكثيرون في وقتنا. يؤمن الناس بالإله لأنهم لا يستطيعون تدبر أمورهم في هذه الحياة.

يؤمنون بالإله لأنهم خائفون جدًا من ألا يؤمنوا.

ولكن هذه الحياة هي كل ما هناك.

ويجب على المرء أن يغتنمها، ويحبها، والأهم من كل شيءٍ أن يعيشها. لأن الحياة، إرادة الحياة، إرادة القوة -وهذا هو الأساس- هي القيمة الوحيدة. لقد وُلد الإله في مرضنا، في ضعفنا.

ولكننا بإدراك هذا نصبح أصحاء وأقوياء كفايةً، على الأقل، لنرفضه.

وبالتالي، في النهاية، إن الإله قد مات - ونحن من خلقناه قد قتلناه.

فصولٌ ذات صلة

56 فويرباخ، 58 ماركس، 62 فرويد

الجزء الخامس:

الفلسفة المعاصرة:

جيمس - داوكينز

مقدمة الجزء الخامس

لا تنتهي فلسفة الدين في القرن التاسع عشر بتذمر ولكن بانفجار، تنقسم بسرعةٍ في القرن الجديد في اتجاهاتٍ عديدةٍ مثل رشقاتٍ مجزأةٍ من الضوء انطلقت بعد انفجار الألعاب النارية.

في الجوهر نرى نهاية مناقشةٍ مستقلةٍ نوعًا ما حول الإله استمرت ما يقرب من 2500 عام، حيث ردّ كل مشاركٍ على أسلافه، ثم اتخذ الخطوة المنطقية التالية، التي تركت لنا في مكانها العديد من النقاشات الصغيرة تتقدم كل منها مستقلةً عن بعضها البعض إلى حدٍ كبير. في هذه الفوضى المفاجئة المتاحة للعموم، قد تكون هناك نقطة واحدة فقط يتفق عليها الجميع، الموحدون التقليديون، والموحدون المعاصرون، وحتى الملحدون على حد سواء: لا يزال هناك الكثير ليقال لصالح الإله وضده وعنه بشكلٍ عام.

كانت «المناقشة المستقلة» هي بنية مبدأ التوحيد الذي بدأ (كما رأينا) مع الإغريق القدماء، وازدهر في العصور الوسطى، واستمر في التطور (ولو مع بعض المقاومة) خلال الفترة الحديثة المبكرة وحتى الانفجار في القرن التاسع عشر. وإذا كان هناك موضوعٌ عام في المناقشات اللاحقة، فقد يكون هو ذلك التفكيك لما هو الآن مبدأ التوحيد التقليدي. لم يأت المفككون العدائيون -أو ربما يكون علينا أن نقول المدمرون- لإنقاذ مبدأ التوحيد بل لدفنه. وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، أصبح الملحدون في دائرة الضوء ويطالبون بالاهتمام، ويشهد القرن العشرين الكثير من العمل في هذا المجال. فنحن نرى عملًا مستمرًا، على سبيل المثال، حول الروايات «الطبيعية» لمنشأ المعتقد الديني، وأشهرها ما أعده المحلل النفسي الألماني سيغموند فرويد (1956 - 1939)، الذي كانت حجته أن المعتقد الديني هو شكل من أشكال العصاب الاجتماعي وهو بهذا يتبع مسار أسلافه فويرباخ، ماركس، ونيتشه. كما نرى عمل برتراند راسل (1872 - 1970)، العالم المشهور في مجال الرياضيات، والمنطق، والفلسفة، والذي -بالنظر إلى الصفات التالية، أسلوبه الفذ في الكتابة، والكم الهائل لكتاباته على مدى عمره الذي بلغ قرنًا من الزمن- ربما يكون واحدًا من أكبر الملحدين المشهورين في كل العصور. ونرى أيضًا الصعود الهائل في الفلسفة الوضعية المنطقية، وهي حركة فلسفية ترتكز على فكرة أن كل المعرفة يجب أن تكون مُستقاةً في نهاية المطاف من التجربة الحسية وشديدة الارتباط بالرياضيات والعلوم الطبيعية كنماذج من المعرفة البشرية. هذه الحركة، يمثلها هنا الفيلسوف في جامعة أكسفورد ألفريد جول آير (1910 - 1989)، كان يتشكك بطبيعة الحال في أي ادعاءات حول الكائنات التي تتجاوز التجربة الحسية والعالم المكاني والزماني الذي يدرسه العلم، ولذا كان انتقاديًا جدًا لكافة مظاهر التوحيد. يستخِدم آير على وجه التحديد أدوات الوضعية

المنطقية ليجادل ليس فقط أن مبدأ التوحيد زائف ولكنه، وبالمعنى الحرفي، هراء غير مفهوم، وأن ادعاءاته لا معنى لها كمجموعة من الأحرف المتعاقبة. وبالنظر إلى مدى نجاحات وتأثيرات الوضعية المنطقية، فإنه ليس من المستغرب أن فلسفة الدين -ومع هجوم الوضعية المنطقية عليها- قد توقفت تمامًا خلال الجزء الأكبر من النصف الأول من القرن العشرين.

تقريبًا، ولكن ليس تمامًا. لأنه وفي الوقت نفسه كان يوجد مفككون أكثر وديةً لـ التوحيد التقليدي، أي أولئك الذين ما زالوا على الأقل يميلون إلى قبول الإيمان بالإله. إن حرية الفكر التي بدأت في عصر التنوير أتاحت الآن لمثل أولئك المفكرين مواصلة التصورات المأساوية إلى حدٍ ما لفكرة الإله التي رأيناها في بداية الجزء الثالث، والتي لا يتم فيها رفض فكرة الإله وإنما إعادة العمل عليها وإعادة صياغتها لتناسب العهد الجديد. على سبيل المثال وببساطة تم إسقاط بعض السمات الإلهية: نحن نرى رفضًا لـ القدرة الكلية، السرمدية، «ذكورية» الإله الضمنية، وربما تكون مستوحاةً من تصور هيغل للإله، كما يظهر في التاريخ هي أشكال الرفض المختلفة لفكرة أن الإله ثابتٌ لا يتغير ومتعالٍ وتبني فكرة أن له طبيعة زمنية وتاريخية. نحن نرى مفكرين يفكرون بالإله بطرقٍ جديدةٍ على ضوء أهوال المحرقة الهائلة. ونرى أيضًا مقاومةً متزايدةً للمسعى كله، والذي هو محور التوحيد التقليدي - الفلسفي، لتحليل طبيعة الإله ووجوده من خلال حجة عقلانية. ويسبق ذلك اعتناق (كيركيغارد) الدرامي للامعقول بكل معنى الكلمة، ولذلك نجد أولًا مفكرين متنوعين مثل عالم النفس الأمريكي ويليام جيمس (1842 - 1910)، واللاهوتي الألماني رودولف أوتو (1869 - 1937)، والوجودي اليهودي مارتن بوبر (1878 - 1965) يشددون على أهمية التجربة الدينية (وليس العقل) كأساس وجوهر العقيدة الدينية؛ وثانيًا، في عمل مفكرين مؤثرين أمثال الفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتغنشتاين (1889 - 1951) والفيلسوف ألفين بلانتينغا من جامعة نوتردام (ولد عام 1932)، نجد التنوعات في فكرة أن الاعتقاد بالإله قد يكون عقلانيًا (أو مشروعًا على الأقل) حتى من دون أي «دليلٍ» أو حجةٍ على الإطلاق.

وعلى الرغم من أن الوضعية المنطقية تقمع فعليًا فلسفة الدين، وخاصة في أوائل القرن العشرين، إلا أن هناك عاملين يتحدان في النصف الثاني من القرن لإحياء تلك الفلسفة: تنحدر الوضعية المنطقية بحد ذاتها أمام الانتقادات المختلفة، ويظهر العديد من الفلاسفة المسيحيين البارزين جدًا الذين غرزوا أسنانهم في مجالاتٍ أخرى من الفلسفة يخرجون من خزانة الموحدين ويحولون انتباههم إلى التفكير في الإله. وهكذا منذ عام 1960 فصاعدًا، نرى، وبما يبعث على الدهشة إلى حدٍ ما، إحياء ما يشبه برنامج التوحيد التقليدي. وهذا يشمل إحياء الاهتمام بالحجج التقليدية لوجود الإله. وهكذا، فإن «الحجة

الأخلاقية» التي وضعها (كانط) قد تطورت إلى صيغٍ جديدة، والأكثر إثارةً للاهتمام، أن الحجج التي تركت سابقًا كي تموت -حجج أنسلم وديكارت المبنية على أساس تعريف الإله (التي هاجمها كانط فيما بعد)، وحجة «التصميم» التي وضعها بيلي (هاجمها هيوم وداروين)- تم إحياؤها نفسها بأشكالٍ جديدةٍ ومحسنةٍ ويزعم بأنها محصنةٌ ضد الانتقادات السابقة. ونجد أيضًا بعض التحركات الجديدة التي اتُّخذت فيما يتعلق بإشكالياتٍ قديمة، مثل إشكالية التوفيق بين وجود الإله ووجود الشر، والعلاقة بين الإيمان والعقل (أو الآن بين الدين والعلم).

وعلى الرغم من الوضعية المنطقية، فإن مبدأ التوحيد، في أوائل القرن الحادي والعشرين، ليس ميتًا تمامًا. إنه فقط لم يعد هو ذاته مبدأ التوحيد الذي كان يؤمن به جدودك، ولا نفس مبدأ التوحيد ذاته الذي كان موجودًا من قبل، إن كان قد سبق من قبل وجود طريقة واحدةٍ ما للتوحيد.

بدلًا من ذلك هو نوعٌ جديدٌ من التوحيد. استُرشد له من التطورات التي طرأت على عصره، والذي يدرك المشاكل الجديدة في عصرنا - مثل المشاكل التي يثيرها التنوع الواسع للأديان العالمية، بكل ادعاءاتها المتناقضة حول صحتها. وهو أكثر إدراكًا من أي وقتٍ مضى للعلاقة المتوترة بين الدين والعلم، ومحاولًا في عرضه لمعرفتنا بالإله بشكل عام وفي تنقيحاته لحجة التصميم على وجه الخصوص ليس مجرد «التوفيق بين» الدين والعلم ولكن استخدام العلم وبفعالية لدعم التوحيد. وهو نوعٌ يبدو غالبًا في موقف الدفاع، ليس فقط في الطريقة التي تركت فيها إشكالية الشر الموحدين في موقف الدفاع، ولكن أيضًا لأن المناخ الأكاديمي والفكري العام يبدو أنه يميل الآن وبقوة إلى التشكك والإلحاد الصرف.

وفي العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، نرى بالفعل النجاح المذهل للمفكرين العموميين الذين يؤلفون كتبًا تهاجم بقوة مبدأ التوحيد والمعتقدات والممارسات الدينية بجميع أشكالها. لدينا، على سبيل المثال، عالم الأحياء في جامعة أوكسفورد، ريتشارد داوكينز (ولد عام 1941)، الذي كان كتابه وهم الإله من أكثر الكتب مبيعًا على مستوى العالم في عام 2006، والفيلسوف الأمريكي دانيال دينيت، الذي كتب عام 2007 كسر التعويذة: إن الدين كظاهرة طبيعية يخضع ظاهرة المعتقد الديني إلى استقصاء علميٍ قاسٍ مستوحى بشكلٍ كبيرٍ من باحثين أمثال ديفيد هيوم.

وبالتالي يبدو من الأنسب أن ننهي استطلاعنا حول ما قاله المفكرون الشهيرون عن الإله بأن نلقي نظرة على أعمالهم.

ويليام جيمس (1842 - 1910 م)[48]

William James (1842 - 1910 C.E.)

أن نصوغ ما هو غنيٌ عن القول في كلمات الإيمان الديني يقاوم الصياغة الفلسفية بصورةٍ مشروعة

منذ العصور الوسطى فصاعدًا، نظر المفكرون المتدينون إلى اللاهوت كشيءٍ يشبه العلم: فقد رأوا أنفسهم يمهدون بالعقل طريقهم ليس إلى ما هو «ممكن» أو «محتمل» فقط ولكن إلى ما هو حقائق ضرورية عن الرب وعن العالم، وهي حقائق اعتبروها موضوعيةً وصالحةً عالميًا. ولكن كما يعتقد (جيمس)، فإن اللاهوت ليس مثل العلم. بالأحرى، يعمل العقل في اللاهوت تمامًا كما يعمل في الحب أو الوطنية أو السياسة: يجد فقط الحجج بحيث تناسب قناعاته المسبقة. وبالتالي فإنه في الواقع نادرًا ما يولِّد المعتقدات الدينية، ولا يمكنه حمايتها بالعموم.

ولهذا ليس من المفاجئ أن اللاهوت الفلسفي عجز ببساطةٍ أن يكون مقنعًا «بشكلٍ موضوعي». وكمثالٍ فإن الحجج الكلاسيكية على وجود الإله، لا تقنع سوى من هم موحدون أصلًا. ومن السهل أن نرى كيف أن هذه الحجج غير مقنعةٍ جوهريًا. إن الحجج «السببية» (التي يمكن العثور عليها عند ابن سينا، الأكويني، وديكارت) تستخدم ملكة العقل للوصول من الطبيعة الممكنة للعالم إلى الوجود الواجب «المسبب الأول»، ولكن مفهوم «السببية» هو ببساطة ملتبسٌ جدًا ليتحمل عبء كل اللاهوت. إن «حجج التصميم» (التي يمكن العثور عليها عند الأكويني، لايبنتز، وبيلي) تستخدم ملكة العقل للوصول من وجود عالمٍ محكومٍ بقوانين ومنظمٍ بشكل جيد إلى وجود «مصمم ذكي»، ولكنها تتجاهلُ وجودَ فوضى كبيرة في العالم أيضًا، ناهيك عن الشرور المتفشية والتي تتعارض بشكلٍ عميقٍ مع فكرة المصمم الإلهي الخير. وعلى أي حال، فإن نظرية (داروين) للاصطفاء الطبيعي تفسر كيف يمكن أن ينشأ نظامٌ ظاهرٌ من مجموعة عملياتٍ هي في حقيقتها عشوائية بالكامل.

وكذلك فإن الفلسفة ليست أفضل حالًا فيما يتعلق بخصائص الرب وصفاته. يقوم علماء اللاهوت الفلسفيون ببناء براهين تفصيلية على العديد

من الصفات المثيرة للإعجاب: الرب هو «المسبب الأول»، واجب الوجود، غير المحدود بشكلٍ مطلق، وهو لذلك لا نهائي الكمال، الواحد والأوحد، الوجود الروحي، البسيط غيبيًا، لا يتغير، الوجود الحقيقي المحض، لا يحده مكان، وهلم جرا. ولكن ما هي تمامًا القيمة الفكرية لهذه البراهين؟

وفقًا لمدرسة الفلسفة البراغماتية فإن كل اختلافٍ يجب أن يُحدث اختلافًا: كل فكرةٍ مجردةٍ يجب أن يكون لها نوعٌ من النتائج العملية أو الملموسة في نهاية المطاف. إن أي نظريةٍ أو «حقيقة» لا تُحدث فرقًا على الإطلاق في الحياة العملية، لا قيمة لها على أرض الواقع بكل صراحة.

فلنأخذ أي صفةٍ من القائمة التي سبق ذكرها ولنسأل: كيف يمكن لهذه الخاصية أن يكون لها أي صلة محددة بحياتنا؟ ما هو الفرق الذي يمكن أن تحدثه في طريقة تصرفنا، في طريقة شعورنا، أو في أي شيءٍ آخر نعتقده حول العالم؟ ما الذي سوف تقوم به أنت بشكلٍ مختلف إذا كان الرب بسيطًا غير مركب، أو العكس، متغيرًا أو غير متغير، «حقيقة مطلقة محضة» (مهما كان ما تعنيه العبارة)، أو لم يكن؟

الإجابة الواضحة هي لا شيء: لا نستطيع إيجاد أهميةٍ معقولة في كل هذه الصفات والحجج التي تولدها.

في الواقع إن المعتقد الديني لا يمكن برهانه بالحجج، بل بالأحرى هو متجذرٌ في الشعور الحماسي، هو شيءٌ خاصٌ وفردي، وسوف تجد حقائق المعتقد طريقها إلى حياتنا بطرقٍ تقاوم التعبير اللفظي. وعلى النقيض من هذا، نجد الفلسفة، عقلانية، عالمية، وفكرية خالصة، فهي تعيش في الكلمات، ولهذا فإنه يجب تمييزها بشكلٍ قاطعٍ عن الدين. وهذا لا يعني أن الفلسفة ليس لها دورٌ في الأمور الدينية: فهي قد تساعد في الحد من أوجه التباين أو الأمور الباطلة علميًا التي قد تتسلل إلى المعتقد الديني، بل وربما تساعد المؤمنين المتدينين على التوصل إلى إجماعٍ في الأمور الأساسية.

ولكن وعلى الرغم من أن محاولات فلسفة الدين قد تبقى دائمًا موجودة، إلا أن هذه المحاولات ستبقى دائمًا منهاجًا ثانويًا لا يمكن لها بأي حال أن تقف على قدم المساواة مع سلطة المشاعر والتي تستمد منها أصلًا حافزها. لا يمكن لأي لاهوتٍ فلسفي أن يظهر ويزدهر في عالمٍ مجردٍ من الخبرات الفردية أو منخلعٍ عنها، إن المفاهيم المعاشة -المشاعر الدينية- تقبع في أساس كل المعتقد الديني.

فصولٌ ذات صلة

11 ابن سينا، 34 ديكارت، 45 لايبنتز، 50 بيلي، 59 كيركيغارد، 63 أوتو، 64 بوبر، 85 ديفيس، 87 بيهي، 90 داوكينز

سيغموند فرويد (1856 - 1939 م)[49]
Sigmund Freud (1856 - 1939 C.E.)
تناول بابا كوجبة طعام
الإيمان بالإله هو عصابٌ على مستوىً اجتماعي

إن تاريخ تطور الفرد (Ontogeny) يلخص تاريخ تطور النوع (phylogeny)، أي أن مراحل التطور التي من خلالها ينتقل الطفل إلى مرحلة البلوغ (تاريخ تطور الفرد) تعكس مراحل التطور التي من خلالها ينتقل النوع البشري ككل من الأزمنة البدائية إلى الحاضر (تاريخ تطور السلالة). إن هذه الفكرة أساسية في فكر (فرويد) عن الاعتقاد البشري بالإله: فهو يعتقد أن الفرد والعرق البشري ككل، يتصارعان مع عقدة أوديب.

أوديب شخصية أسطورية، كان أميرًا إغريقيًا وانتهى به الحال عن غير عمدٍ إلى قتل والده والزواج من والدته. ويستحضر (فرويد) اسمه ليعبر عن المرحلة التي يصنع فيها الصبي الصغير ما يشبه العلاقة الرومانسية تجاه والدته ويجد نفسه في مواجهة أبيه كمنافسٍ خصمٍ قوي على عواطف والدته. وقد تكون هذه الحالة قوية عند الطفل لدرجة أنه رغم حبه واحترامه لأبيه فإنه يتمنى موته. وعندما يتم حل هذه العقدة مع مرور الزمن بشكلٍ ناجح، فإن النتيجة تكون بتطور الأنا العليا في الفرد، أو ما يعرف بالضمير الأخلاقي. ولكن عندما لا يتم حلها بنجاح -عندما لا يتم تبديد المشاعر السلبية ولكن مجرد قمعها في اللاوعي- فإنها قد تؤدي بالمرء إلى أشكالٍ مختلفةٍ من العصاب.

دعونا نعود بالزمن إلى الماضي البعيد للبشرية.

يعتقد (فرويد) أن البشر عاشوا في الماضي كجماعاتٍ أو عشائر. وكان مؤسس العشيرة صاحبَ السيطرة الكاملة: فقد احتفظ بكل النسوة لنفسه بينما كان مصير أبنائه الذكور، المنافسين الخطرين له، إما القتل، أو الإبعاد. ويومًا ما، اجتمع الأبناء معًا ليس فقط لقتل والدهم ولكن أيضًا لالتهامه،

ليدمجوه في أنفسهم، لأنه لم يكن فقط عدوهم ولكنه كان أيضًا نموذجًا مثاليًا يُحتذى للذكورة كانوا يسعون أنفسهم ليكونوه. وبقيت هذه المشاعر المختلطة الشديدة التي كانوا يكنونها لوالدهم -الحب والتبجيل ممزوجًا مع الخوف والكراهية- موجودة، ولو كانت مكبوتة. وقد تصارعت الأجيال اللاحقة مع هذا التناقض بين شعورها بالذنب لقتلها السلف وبنفس الوقت الإحساس بالابتهاج بالميزات التي أتى بها هذا الفعل (أي قوتهم الخاصة). مع مرور الزمن تطور مفهوم الأب القديم ليصبح النموذج الأولي للإله، الكائن الذي تخشاه وتجله في نفس الوقت، وقد ظهر هذا في المسيحية، التي فيها قتْل الإله، الأب ومن ثم تناول لحمه (طقس المناولة) وقد أصبح هذا الطقس طقسًا محوريًا في المسيحية.

والآن انتقالٌ سريعٌ إلى الحاضر.

إن تاريخ تطور الفرد يلخص تاريخ تطور النوع. إن كل طفلٍ يمر بعقدة أوديب الخاصة به. والكثير منا لم يتعافوا منها بعد: تلك المشاعر السلبية المعقدة تجاه الأب يتم قمعها في العقل الباطن (اللاواعي) ومن ثم تظهر فيما بعد بطرقٍ عصابيةٍ مختلفة. وقد أعطت الأديان المنظمة الفرصة لمتّبعيها بتخفيف آثار الاضطراب النفسي الناتج عن ذلك من خلال مشاركة هذه المشكلة، إذا صح التعبير.

في عقله الباطن (عقله اللاواعي) فإن الرجل يرغب في أن تكون والدته طاهرةً وعذراء، القرين «المثالي» لنفسه، في حين يبقى في خوفٍ كبيرٍ من والده البالغ القوة. هل يستطيع أن يعبر عن مشاعره هذه بصراحة، في حالة الوعي، قطعًا سوف يُعتبر مريضًا باضطرابٍ عقليٍ أو (أخلاقي). ولكن من المقبول له أن يُعبر عنها اجتماعيًا، كعنصرٍ من عقيدةٍ تصور الأم العذراءِ والأب المخيف بالغ القوة. ما هو عصابيٌ على المستوى الفردي يصبح مقبولًا على المستوى الاجتماعي.

إن ما يعنيه ذلك بالغ الوضوح: يميل المعتقد الديني إلى أن يشبه نوعًا من العصاب. والذي بدوره يتضمن دلالةً أخرى: تمامًا كما الفرد المصاب بالعصاب يتوجه إلى طبيبٍ نفسي ليعالجه، كذلك أيضًا فإن المجتمع بحاجةٍ إلى طبيبه النفسي على المستوى الجماعي.

الإيمان بالإله هو شيءٌ يجب أن نشفى منه.

فصولٌ ذات صلة

60 نيتشه

رودولف أوتو (1869 - 1937 م)[50]

Rudolf Otto (1869 - 1937 C.E.)

الغموض الهائل

التجربة غير العقلانية لفكرة القدسي[51]

تقبع في أساس كل معتقد ديني

أمضى الفلاسفة قرونًا محاولين صياغة تصورٍ متماسكٍ للإله، في محاولةٍ ذات شقين، الأول إثبات وجوده والثاني تحديد خصائصه وصفاته. وكما رأينا، كانت هذه العملية عقلانية حتى النخاع، تتضمن عددًا لا يحصى من المفاهيم والمعاني، والمضامين المنطقية، ودائمًا تدافع عن كل شيءٍ بالحجج. ووفقًا لـ(أوتو) فإن كل هذا جدير بالثناء، لأنه يسمح للأديان أن تكون أكثر من مجرد مشاعر شخصية، وأن تسعى فعليًا إلى كلّ من الإيمان والمعرفة. ولكنه أيضًا يستدعي الخطر النقيض: أن يصوروا الإله لنا بطريقةٍ منطقيةٍ عقلانيةٍ بحتة. ويخالفهم (أوتو) في الرأي، فالصفات الإلهية التي يميزها الفلاسفة هي بعيدةٌ كل البعد عن استنفاذ فكرة الإله لدرجة أنهم حتى هم أنفسهم يضمنون موضوعًا غير عقلاني وأحيانًا فوق عقلاني يعتمدون عليه في أدلّتهم. فالدين يرتكز بشكلٍ ملائمٍ في التجربة اللاعقلانية لما هو إلهي، أو ما يمكن أن نسميه بالقدسي أو (numinous).

يمكننا أن نبدأ بمساواة النومينوس (numinous) مع فكرة الـ مقدّس holy. ليس ما هو «مقدس holy» بدلالاته المعاصرة من الكمال المعنوي أو الصفاء الأخلاقي -لأن هذه تبقى ثانويةً بالنسبة للتجربة الدينية في حد ذاتها- ولكن «مقدس» كما ورد في الأصل في النصوص العبرية المقدسة: والذي هو مختلفٌ تمامًا عما هو دنيوي، مستقل، متفرد، منيع. ولنستطيع أن نفهم المعنى الأصلي نستحضر الكلمة اللاتينية mumen والتي تعني الجلال الإلهي أو الذات الإلهية. وكما أن (ominous) والتي تعني المنذر بالسوء مشتقة من الجذر اللاتيني omen والتي تعني (العلامة الغيبية أو التنبؤ)، إذًا فإن كلمة (numinous) مشتقة من الجذر اللاتيني numen والتي تعني الألوهية أو الروح الإلهية.

إذًا، في كل المعتقدات الدينية فإن تجربة فكرة القدسي في أساس تلك المعتقدات، وليست حجةً عقلانية. وهذه التجربة تأخذ أشكالًا مختلفةً في ثقافاتٍ وسياقاتٍ مختلفة. قد تأتي شاملةً مثل مد البحر الهادئ، تتخلل العقل بنمطٍ هادئٍ من العبادة العميقة. أو قد تأتي كثورةٍ مفاجئةٍ من أعماق الروح وتؤدي إلى هذيانٍ وجنونٍ مخمورين. أو قد تتجاوز ذلك إلى سلوكٍ دائمٍ وثابتٍ للروح، أو قد يتردد صداها لفترةٍ بسيطةٍ حتى يتلاشى بعيدًا وتتابع الروح تجربتها اليومية العادية. قد تظهر في أشكالٍ جامحةٍ وشيطانية، وقد تتطور إلى شيءٍ جميلٍ وصافٍ ومجيد، من التواضع الهادئة، المرتعشة، والصامتة للمخلوق في حضور السر المتعذر تفسيره الذي يعلو ويتجاوز كل المخلوقات. إن القدسي numinous هو mysterium tremendum -القدرة الهائلة أو القوية ولكن الغامضة والتي لا يمكن التعبير عنها- والتي يمكن أن نختبرها ولكن لا يمكن أن نعبر عنها أو نحللها.

وكذلك لا يمكن أن «نفهم» ما هو القدسي numinous لأن الفهم هو مجال الفكر، في اللغة والمنطق. ولكن على الرغم من أنه لا يمكن تعليمها، بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا أنه يمكن استحضارها أو إيقاظها في العقل من خلال السياق والتحفيز الصحيحين، يمكن الشعور بها وبهذه الطريقة يمكن معرفتها.

ويختتم (أوتو) مستعيرًا كلماتٍ من القرن التاسع عشر للكاتب الألماني المتدين جيرهارد تيرشتيجن Gerhard Tersteegen: إن الإله الذي يمكن إدراكه ليس إلهًا. على الرغم من كل إنجازاته العديدة، فإن اللاهوت الفلسفي محكومٌ عليه بالفشل بسبب أساليبه نفسها: أي أنه كلما ازداد دقةً في توضيح مفهوم الإله كلما ابتعد أكثر عن المعاني التي لا يمكن وصفها للتجربة الغامضة لفكرة القدسي numinous والتي في النهاية هي الأساس الأولي لكل المعتقدات الدينية.

يمكننا القول إن إله الفلاسفة ليس إلهًا.

فصولٌ ذات صلة

59 كيركيغارد، 61 جيمس، 64 بوبر، 67 آير

مارتن بوبر (1878 - 1965 م)[52]

Martin Buber (1878 - 1965 C.E.)

العلاقة الثلاثية

ستجد الإله في العلاقة بيني وبينك

بالنسبة لكثير من الناس إن الإله هو فكرةٌ مجردة، شيءٌ يتم تحليله منطقيًا ومناقشته فلسفيًا، شيءٌ تدور حوله الجدالات ونحاول إثبات وجوده.

ولكن كما يعتقد (بوبر)، فإن تصور الإله كمشكلةٍ يجب حلها، يمثل عدم فهم للإله. ومثله مثل (أوتو) فإن (بوبر) يؤكد على أن المعتقد الديني لا يجب أن يؤسس على الفلسفة ولكن على نوعٍ من التجربة المباشرة، وعلى عكس (أوتو)، فإنه يجد أن تجربة numinous (القدسي)، أو wholly other (كائنٌ آخر لا يشبهه شيء)، بعيدةٌ جدًا، وغير شخصية لتكون الموضوع المناسب لهذه التجربة. وبدلًا من ذلك فإننا في أعمق علاقاتنا الشخصية مع الآخرين نقوم بتطوير أكثر علاقاتنا شخصيةً مباشرة مع الإله.

أن تكون إنسانًا يعني أن تكون جزءًا من علاقات. ولكن هناك نوعان مختلفان من العلاقات، والتي يمكن أن نصنفها تبعًا للجملتين «أنا - أنت» و«أنا - شيء».

تتسم علاقة «أنا - أنت» بالحميمية، بالمشاركة، بالحوار، بالتبادل، إنها علاقةٌ ذات اتجاهين حيث نعامل فيها الطرف الآخر كشخصٍ حقيقيٍ بحاجاتٍ واهتمامات نحتاج أن نتعرف عليها، وأن نحترمها. ولذلك فنحن نرتبط بشكلٍ مباشر مع الآخرين طالما هذه الاحتياجات والاهتمامات تظهر لنا بشكلٍ مباشر.

أما علاقة أنا - شيء هي على العكس مما سبق، هي علاقةٌ ذات اتجاه واحد: الآخر هنا مجرد شيء، ليس له غايات جوهرية من تلقاء نفسه، شيءٌ يمكننا ببساطة أن نستخدمه أو نستغله ثم نتخلص منه. هنا لا يوجد رابطٌ مباشر: يمكننا أن نفكر بالآخر بأي طريقةٍ نرغبها، متأثرين بمفاهيمنا وأفكارنا، كيفما راق لنا ذلك. إن علاقة «أنا - أنت» النموذجية تكون مع أشخاص آخرين بالطبع، وعلاقة «أنا - شيء» مع «أشياء»، ولكنها ليست بهذه الصرامة: يمكن أن تكون لنا علاقة «أنا - أنت» مع حيوان أليف، أو مع شجرة، أو حتى مع

مجرد جماد، وعلى العكس من ذلك يمكن أن ننشئ علاقة «أنا - شيء» مع أناس، مثلًا كما نفعل حين نفكر بالآخرين كأنهم مجرد أشياء نستخدمهم لأغراضنا الخاصة.

لا يوجد ما هو خطأ في علاقة «أنا - شيء»، على الأقل حين تتضمن على الطرف الآخر مجرد أشياء. ولكننا نصبح بشرًا بالكامل فقط عن طريق علاقة «أنا - أنت» مع أناسٍ آخرين.

عندما نتعامل مع الأشخاص الآخرين كأنهم أشياء، كما في «شيء» فإننا نفقد جزءًا من إنسانيتنا.

ولكن ما علاقة كل هذا بالإله؟

بالنسبة لكثيرٍ من الناس إن «الإله» هو فكرةٌ مجردةٌ يتم تحليلها منطقيًا ومناقشتها فلسفيًا. غير أن تصور الإله بهذه الطريقة هو كأنك تتصوره شيئًا، كغرضٍ فكري، وهذا يؤدي بك إلى علاقة «أنا - شيء» معه. وعلى النقيض من هذا نحن يجب أن نسعى إلى علاقة «أنا - أنت» مع الإله: حيث يظهر الإله لنا مباشرةً في تجربتنا وليس عبر وساطة أي طريقةٍ مفاهيمية.

ودائمًا ما تظهر هذه العلاقة لنا، نجدها في أي علاقة «أنا - أنت» حقيقية نتمتع بها. إن الإله ليس فقط «كائنًا آخر مقدسًا لا يشبهه شيء» كما يقول (أوتو) ولكنه أيضًا موجودٌ بالكلية في جميع علاقاتنا من نمط «أنا - أنت». ولهذا ليست مصادفةً بأننا نتكلم عن الإله كأنه «شخص»، طالما أننا بعلاقتنا مع الأشخاص نكتشف الإله، على الأقل عندما نضع جانبًا منطقنا ولغتنا ومفاهيمنا، وحججنا ومناقشاتنا.

وهكذا فإن الإله ليس مبدأ ولا فكرةً ولا شيئًا، ولا هو استنتاجٌ لحجةٍ فلسفية. ولكن الإله هو شيءٌ يجب أن نختبره ضمن علاقاتنا الصحيحة مع الكائنات الأخرى. وبالتالي فإننا نتحدث مع الإله، كلما تحدثنا مع أنت آخر حقيقي.

وهكذا فإن كل أنت معين يتيح لنا لمحةً خاطفةً إلى الـ أنت السرمدي.

فصولٌ ذات صلة

59 كيركيغارد، 61 جيمس، 63 أوتو، 67 آير

برتراند راسل (1872 - 1970 م)[53]

Bertrand Russell (1872 - 1970 C.E.)

ملعونٌ إذا فعلت ذلك

الأدلة تقود الشخص العقلاني بعيدًا عن الإيمان بالإله

زُعم أن أحدهم سأل (راسل) مرةً عما سيقوله إذا وجد نفسه، بعد الموت، وجهًا لوجه مع الخالق. أجاب بدون تردد، «يا رب لم جعلت الأدلة على وجودك غير كافيةٍ بشدة؟».

إنه يجد أن جميع الحجج الأساسية لإثبات وجود الإله معابةٌ بشدة. كمثال، حجة المسبب الأول: إن كل شيءٍ يحتاج إلى مسبب، وعندما تعود إلى الوراء في سلسلة المسببات أكثر فأكثر فإنك حتمًا ستصل إلى المسبب الأول، والذي هو الإله. حسنٌ، إذا كان لـ كل شيء مسببًا فإن الإله نفسه لا بد وأن له مسبب، وبالتالي فهو ليس المسبب الأول، ولكن إن كان يمكن أن يكون هناك شيءٌ ما بدون مسبب فمن الممكن أيضًا أن يكون العالم نفسه، وبالتالي لا نحتاج إلى إله.

ثم هناك الحجة المعتمدة على قوانين الطبيعة. الفكرة الأساسية لها بأن قوانين الطبيعة تتطلب وجود كائنٍ ما ليولدها، واضع القوانين، والذي هو الإله. عندها مباشرةً سوف نواجه سؤالًا، «لماذا وضع الإله فقط هذه القوانين للطبيعة دون غيرها؟» حسنٌ، إما أنه فعل هذا من دون سبب أو لسببٍ ما وكما رأينا في حجة المسبب الأول: إذا كان كل شيءٍ محكومًا بـ«القوانين» أو «الأسباب» فإن خيارات الإله نفسها يجب أن تحكمها الأسباب، وفي هذه الحالة فإن الإله ليس هو واضع القوانين المطلق، وإن كان هناك شيءٌ يمكنه أن يكون غير محكومٍ بأسباب فإن هذا الشيء يمكن أن يكون القوانين نفسها، وعندها أيضًا فإننا لا نحتاج إلى إله.

وهناك الحجة المشهورة، حجة المصمم، كمثالٍ من (لايبنتز) و(بيلي)، وآخرين: يبدو أن العالم مصممٌ أو منظمٌ بشكلٍ جيدٍ بحيث أنه يحتاج إلى مصممٍ ذكي. ومن المدهش أن الناس يعتقدون أن هذا العالم الذي نقطنه هو

أفضل عملٍ يمكن للإله أن يعمله هل يمكنك أن تصدق أنه لو أوتيت كلية القدرة وكليّة العلم ولديك ملايين الأعوام لتستكمل عالمك نحو الكمال، ومع ذلك لا تستطيع أن تنتج شيئًا أفضل من الـ«كو كلوكس كلان (KKK)»[54] أو الفاشية؟ وعلى أي حال، إذا كانت «الحياة» أو حتى «الحياة الذكية العقلانية» قيمةً جدًا (كما يبدو أن المؤمنين بالتصميم يعتقدون)، مؤكدٌ أنه من الغرابة أن هذا الكون الشاسع للغاية والذي بالغالب هو كونٌ فارغ سيكون تقريبًا خاليًا من هذه الحياة الذكية بالكامل.

يقترح العلم نفسه منظورًا مختلفًا نوعًا ما: يظهر عن طريق قوانين الديناميكا الحرارية أن الكون ككل يتجه نحو الهاوية. الحياة البشرية، الحياة بشكلٍ عام، كل ما يمكن أن نطلق عليه حياة، سوف يهلك وفي النهاية إن كل شيءٍ في الكون سوف يتلاشى في الظلام ببساطة. إذا كنت تظن أن العالم يعرض أدلةً على التصميم والغاية، فإنه من المستحيل أن تتصور ما يمكن أن تكونه الغاية.

وأخيرًا هناك رهان (باسكال) المشهور. إذا كنت غير مؤمنٍ بالإله مع أنه موجود سوف تكون ملعونًا للأبد، لذلك يجب عليك أن تؤمن. ولكن لنفترض الآن أن أحدهم قال «نعم هناك إله، ولكن الإله تعمد أن يخلق عالمًا بحيث تكون قوة الأدلة تتجه نحو نفي إثبات وجوده، وهو بالتالي الآن سوف يلعن كل من يفشل في الإيمان به». كلما كنت أكثر عقلانيةً هنا، كلما اخترت أن تطيع إملاءات العقل بشكلٍ أكبر، وهذا سوف يؤدي بك على الأغلب إلى العذاب واللعنة. ببساطة من الصعوبة أن نرى كيف أن كائنًا بهذه المواصفات يستحق العبادة.

وبعد ذلك، إذا كان هناك إله، فمن الخزي أنه لم يقدم دلائل أفضل على وجوده.

فصولٌ ذات صلة

11 ابن سينا، 37 باسكال، 45 لايبنتز، 50 بيلي، 51 هيوم،81 مافروديس، 85 ديفيس، 87 بيهي، 90 داوكينز

ألفريد نورث وايتهيد (1861 - 1947 م)[55]

Alfred North Whitehead (1861 - 1947 C.E.)

عملٌ قيد المعالجة

إن كلًا من الإله والعالم عمليات، وليسا أشياء

لقد ميّز الفلاسفة الإغريق القدماء العظماء بين العالم المتغير أو المتحول والذي نلاحظه بحواسنا وبين العالم الدائم والذي يمكننا النفاذ إليه فقط بعقولنا.

تكشف لنا حواسنا عن تدفقٍ لا ينتهي تُغير فيه المواد خصائصها باستمرار، تصبح أقدم، أكبر، تنمو، تتلاشى، وهكذا. ولكن يخبرنا عقلنا أن الخصائص الأساسية (أو «الصور») نفسها لا تتغير أبدًا: على الرغم من أن قطعة من الطين مشكلة على هيئة هرم قد تتغير مع الوقت، ولكن ماهية الهرم نفسها ستبقى ثابتة. ويمضي الإغريق أبعد في اعتقادهم أنه فقط العالم الثاني هو الذي يعكس الواقع الحقيقي: إن الشيء الحقيقي هو الشيء الدائم، والتغيير هو مجرد حدث ثانوي أو عرضي. وتبعًا لذلك فإن إله الإغريق لم يكن إله المشاعر العابرة والعواطف، ولكنه إله الوجود: منزه عن الغايات الشخصية ومحركٌ عقلاني غير متحرك بكل معنى الكلمة، مسببٌ أول، كمال مطلق وتام، متفكرٌ بنفسه بشكلٍ سرمدي.

ولكن وجهة النظر القديمة تلك للعالم ليست قديمة ببساطة، كما يعتقد (وايتهيد): فهي ما زالت تحيا في فكره أن العناصر الأساسية للواقع هي «أشياء» أو «عناصر» ثابتة نسبيًا مثل الذرات أو الجسيمات الأولية، أو العناصر الدقيقة التي تتكون مما سبق. وبنفس القدر فإن اللاهوت القديم ليس قديمًا ببساطة: لقد تضمنته أعمال المفكرين العظماء في القرون الوسطى الذين تأثروا بشدة بالإغريق -ابن رشد، الأكويني، ابن ميمون، سكوتوس، وغيرهم- وما زال راسخًا في مفهومنا المعاصر عن الإله الكامل الذي لا يتغير. كل ذلك سيكون جيدًا وحسنًا باستثناء شيءٍ واحدٍ فقط. كما كان مفكرو القرون الوسطى قد أدركوا بالفعل، فإنه من الصعوبة بمكان التوفيق بين إله الوجود وبين إله النصوص المقدسة، بين الإله الذي يبدو

بشكلٍ كبيرٍ كشخص، يحب ويغضب ويشعر، الذي يشارك بشكلٍ وثيق في أنشطة وأفعال العالم اليومية، إله التاريخ، إله الزمان، الإله الذي يسعى المتدينون لعلاقةٍ معه، وبين الإله الذي له يصلّون.

إن ما نحتاجه هو تصورٌ جديدٌ لكل من العالم والإله. إن ما نظنه أساسيًا في كل من المجالين هو ليس كذلك في الحقيقة ولكنه أصبح كذلك. إن كلًا من الإله والعالم من حيث الأصل قيد المعالجة. العالم ليس واحدًا من الأشياء أو العناصر أو المواد ولكنه مجموع الأحداث أو المجريات. ليس في أساسه ماديًا وثابتًا ولكنه عضويٌ وعلى قيد الحياة. وعلى هذا النحو فإن العالم ليس مقسمًا إلى «عقلي» و«مادي» كما يعتقد كثيرٌ من الفلاسفة، ولكنه نشاطٌ مستمر وبنفس الوقت له جانبان عقلي ومادي. إن ما هو حقيقي هو المعالجة، وليس أيٌ من الأشياء التي تجري معالجتها. ما هو حقيقي هو التطور والتغيير بلا هوادة.

ونفس الشيء ينطبق على الإله.

الإله ليس كائنًا سرمديًا مكتفيًا بذاته معزولًا عن العالم، معزولًا عن قوانين الطبيعة، معزولًا عن كل ما هو واقعي. الإله ليس فكرةً مجردة ولكنه يعمل فعليًا على نفسه وبالتالي فهو يتغير وقتيًا من حال إلى حال. وليس الإله مطلق الكمال بالطريقة التي عناها فلاسفة القرون الوسطى، ولكنه مشروعٌ قائم ويتغير بشكلٍ مستمر، يظهر ويعيش من خلال وفي العالم المستمر.

الإله أيضًا نشاطٌ مستمر والذي في نفس الوقت له جانبان عقلي ومادي. الإله ليس موجودًا قبل كل الخلق، كما اعتقد المفكرون في القديم وفي العصور الوسطى، ولكنه مع كل الخلق. وكما العالم يتغير فكذلك الإله، مُضَمِنًا حقيقة العالم في نفسه. إن ما نفعله وما نصبحه يشكل ما يفعله الإله وما يصبحه.

إنه الإله الشخصي للتاريخ: عملٌ قيد المعالجة.

فصولٌ ذات صلة

1 أفلاطون، 3 أرسطو، 15 ابن رشد، 24 سكوتوس، 55 هيغل، 71 هيدجر

ألفرد جول آير (1910 - 1989 م)[56]

Alfred Jules Ayer (1910 - 1989 C.E.)

الأمر اللطيف الإلهي أوااااه

إن معيار «برهنة المعنى»[57] يجعل المعتقدات الدينية بدون معنى

ادعى الفلاسفة «العقلانيون» منذ زمنٍ طويل أن عقلنا يستطيع أن يولد المعرفة عن الأشياء التي تتجاوز ما يمكنناً أن نختبره بحواسنا. وعلى العكس يصر الفلاسفة «التجريبيون» على أن المعرفة الحقيقية يجب أن تستند إلى تجربةٍ محسوسة.

يأخذ (آير) هذه الفكرة التجريبية خطوةً أبعد: ليست فقط المعرفة ما يجب أن تستند إلى تجربةٍ محسوسة، ولكن أيضًا المعنى. أي أن جملةً معينة لا تكون ذات معنى إلا إذا كانت «قابلةً للبرهان»: أي إذا كانت عبارةً مباشرةً عن شيءٍ ما يمكن ملاحظته بحواسنا أو كانت تؤدي منطقيًا إلى إفادةٍ ما. إن أي جملةٍ ليست قابلةً للبرهان ليست جديرةً حتى لأن تدعى «خاطئة»: بل هي حرفيًا ليست ذات معنى، أو هراء، وبالتالي ليست صحيحةً أو خاطئةً أكثر من سلسلة عشوائيةٍ من الأصوات. وإذا كان الأمر كذلك فهي بالتأكيد ليست شيئًا يمكن القول عنه إنه يحوي أي «معرفة».

إن معيار المعنى الآن يُحدث خرابًا في العديد من مجالات الفلسفة، بما فيها تلك المتعلقة بالإله.

ما هو المعنى تمامًا من جملةٍ مثل «إن الإله موجود؟».

تشير كلمة «الإله» إلى شيءٍ ما إما يتجاوز العالم أو بشكلٍ ما ضمن ذلك العالم. وأغلب الموحدين يعتبر الخيار الأول، ولكن القول بأن الإله يتجاوز العالم هو بالتحديد القول بأنه لا يمكن إدراكه حسيًا. وإذا كان الأمر كذلك فإن جملة «إن الإله موجود» لا علاقة لها بأي شيءٍ قابلٍ للملاحظة وبالتالي حسب معيارنا هي بلا معنىً بقدر جملة -لنقل- «إن الأمر اللطيف أوااااه موجود» ولتجنب هذا الاستنتاج قد يصر البعض أن جملة «إن الإله موجود» تستتبع وجود نظمٍ معينة ضمن العالم، وربما حتى قوانين الطبيعة الخاصة. ولكن

عندها فإن جملة «إن الإله موجود» يجب إما أن تعني ببساطة «هناك نظمٌ موجودةٌ في العالم» أو تعني شيئًا ما أكثر من ذلك. فإذا كانت تعني وجود نظمٍ في العالم بالتالي فالجملة صحيحة ولكنها غير مفيدةٍ للأشخاص الموحدين: لأن التأكيد على أن الإله موجود يعادل فقط التأكيد على وجود نظمٍ في العالم، والتي يمكن أن يقبلها الملحد أيضًا. ولكن إذا كانت الجملة تعني أكثر من ذلك فعندها مرةً أخرى هي تتجاوز الإدراك الحسي وبالتالي هي ليست ذات معنى.

وفي كلتا الحالتين فإن الموحد ليس في حالةٍ جيدة.

تلقي هذه النتيجة أيضًا بعض الضوء على مسألة النزاع القديمة بين الدين والعلم. يمكن أن يكون هناك صراعٌ فقط إذا كانت جمل أحدهما غير متفقةٍ مع جمل الآخر. ولا يحدث ذلك إلا إذا كانا يضعان جملًا ذات معنى حقيقي. إذا كانت الجمل الدينية ليست ذات معنى حقيقي عندها لا يمكن ولا بأي حالٍ من الأحوال أن تتعارض مع أي جملٍ علمية.

قد يبدو هذا سيئًا للموحدين ولكن في الواقع يجب على العديد من الموحدين أن يوافقوا في النهاية. هم يعترفون عمومًا بأن الإله يتجاوز قدراتنا الفكرية، ولكن هذا هو الاعتراف بأن الإله غير مفهوم، وما هو غير مفهوم لا يمكن الحديث عنه بشكلٍ ذي معنى. أو أنهم يقولون بأن الإله شيءٌ ما مدركٌ بالإيمان وليس بالعقل، يمكن الوصول إليه عن طريق الحدس الباطني المحض الذي لا يمكن التعبير عنه بالكلمات. ولكن إذا كان هذا الحدس الباطني لا يمكن التعبير عنه بالكلمات عندها يكون المرء ملزمًا حرفيًا بقول الحماقات عند وصفه.

هذا لا يعني القول بأن التجربة أو المشاعر الدينية لا قيمه لها. هو فقط القول بأن الجمل الدينية هي ليست جملًا ذات معنى بصورةٍ صحيحة. مهما كانت الـ«حقيقة» التي يمكن أن يحتويها معتقدٌ ديني، هي ليست حقيقةً بالطريقة التي تكون فيها الجمل العادية صحيحة، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون هناك شيءٌ ما يدعى المعرفة الدينية الحقيقية، أو المعرفة عن الإله.

وحتى لا يعطي هذا الراحة للملحد، عمومًا، لاحظ أن جملة «إن الأمر اللطيف أوااه غير موجود» ليست ذات معنىً أكثر من الجملة التي تدعي وجوده.

وبذلك يتضح أن الجدال بأكمله بين الموحدين والملحدين ليس بذي معنى.

فصولٌ ذات صلة

28 لوثر، 59 كيركيغارد، 61 جيمس، 63 أوتو، 64 بوبر

لودفيغ فيتغنشتاين (1889 - 1951 م)[58]

Ludwig Wittgenstein (1889 - 1951 C.E.)

تأسيس الأساس

قد لا يكون المعتقد الديني غير معقولٍ، رغم افتقاره لأساسٍ عقلاني

إن الإيمانية (الفكر الإيماني)[59] Fideism -«faithism»- هو الرأي القائل بأن الإيمان بوجود الإله إلى حدٍ ما مستقلٌ عن المنطق والعقلانية. قد يبدو هذا بمثابة تعنيفٍ للتوحيد، نظرًا لأن نماذجنا عن المعرفة الحقيقية هي الرياضيات والعلوم الطبيعية المحكومة بالعقل، ولكن عناصر من الإيمانية قد توجد بين العديد من المفكرين المتدينين، أمثال الأكويني، لوثر، وباسكال، وكيركيغارد. والآن (فيتغنشتاين) الذي يوافق بأن الإيمان بالرب هو من دون أساسٍ عقلاني. ومع ذلك، يصر، أن كونه بلا أساسٍ عقلاني لا يعني أنه غير معقولٍ، أو أنه ليس أكثر بكثير من أي شكلٍ آخرٍ من العلم، بما في ذلك الرياضيات والعلوم الطبيعية.

وإلا فلن ندرك إلى أي درجةٍ كان كل إيماننا بدون أساسٍ في نهاية المطاف.

هل اختبر أحدٌ من قبل ما إذا كانت هذه الطاولة تبقى موجودةً عندما لا يلاحظها أحد؟ بالطبع لا. إن تلك الأجسام المادية التي تبقى موجودة دون مراقبة هي ما يمكن أن نسميه مبدأ الإطاري framework principle، وهو افتراضٌ غير مبررٍ أو لا أساس له يبني نظام المعتقدات لدينا بالكامل. يجري دائمًا اختبار أو تبرير معتقدٍ في إطارٍ ما، ضمن مجموعةٍ ما من هذه الافتراضات، ولكن الإطار نفسه لا يخضع للبحث. وإذا تم البحث به فيكون ذلك فقط على أساس نظامٍ آخر من الافتراضات الذي بدوره يبقى غير مبرر. في الواقع، إن التبرير دائمًا ما يصل إلى نهاية: يمكن أن يرتكز معتقدٌ معين على مراقبة ما، والتي تُبَرَّر عندها بمجموعةٍ ما من المعتقدات، ولكن عندها فإن تلك المعتقدات مقبولةٌ ببساطة دون أي أساسٍ يضاف إلى ذلك ونكون

قد انتهينا. كلما نبرر شيئًا ما فإننا دائمًا في النهاية نفترض ضمنًا شيئًا ما ليس مُبَرَرًا في حد ذاته.

إذًا لماذا تعتقد أن هناك كتابًا موجودًا أمامك؟ لأنك تواجه تجربةً إدراكيةً حسيةً معينة. ولكن على أي أساسٍ تقبل تجاربك كدليلٍ موثوقٍ لطبيعة الأشياء في العالم خارج عقلك؟ ربما لم تشعر من قبل بالحاجة للإجابة على هذا السؤال: إن تلك الخبرات بمثابة دليلٍ على أن واقعًا ما مستقلًا عن العقل هو أحد المبادئ الإطارية غير المختبرة الخاصة بك. ولكن افترض أنه كان لديك فعلًا نظرية ما تبرر أن التجارب قد تكون بمثابة دليل على الـ«واقع». عندها يكون هناك سؤالٌ آخر: ما الذي يبرر الاعتقاد بأنك الآن تواجه تجربةً إدراكيةً حسيةً بالمجمل؟ الجواب: لا شيء. أنت فقط تفترض أن التجارب الإدراكية الحسية بطريقةٍ ما ذات مصداقية ذاتية. افتراضٌ إطاريٌ آخر!

بالعموم نحن لا «نختار» المبادئ الإطارية التي تشكل فهمنا للعالم. نحن نكبر فيها، نحن نستخلصها من آبائنا ومن المجتمع بشكلٍ كبير بالطريقة التي نتعلم بها لغتنا الأم دون أي نوعٍ من التقييم العقلاني. وليس هناك ما هو خطأ في ذلك، لأنه لا يوجد بديلٌ بعد كل شيء: إن أي محاولةٍ لتقييم إطارٍ ما سوف (كما رأينا سابقًا) تفترض مسبقًا إطارًا آخر ما كأساسٍ عليه يقوم التقييم.

ولكن ذلك يعني أنه لا يوجد أساسٌ محايد يتم من خلاله أو على أساسه تقييم أي إطارٍ معين. والذي يعني بدوره أن الإيمان بالإله ليس أفضل أو أسوأ من المعتقدات الرياضية، أو المعتقدات العلمية أو حتى معتقدات الإدراك السليم بخصوص العالم من حولنا. ومثله مثل المبادئ الإطارية الأخرى فإنه يضع أساسًا لمعتقداتٍ أخرى مختلفة، يوفر معيارًا نستخدمه لتبرير تلك المعتقدات، وبشكلٍ عام يشكل الطريقة التي نوجه بها حياتنا. هناك جدالٌ ومحاججة ضمن كلِّ إطار، نقاشات واختلافات، براهين وانتقادات، وما إلى ذلك، ولكن لا يوجد هناك مبررٌ عقلاني لأي إطار بحد ذاته. قد تشكل المبادئ الإطارية أساس معتقداتٍ أخرى ولكنها نفسها دون أساس، وليس هناك خطأ في ذلك.

ربما يكون الدين فعلًا دون أساس، ولكن على نفس المنوال هو حال الرياضيات والعلوم الطبيعية.

فصولٌ ذات صلة

28 لوثر، 37 باسكال، 59 كيركيغارد، 79 بلانتينغا، 82 ألستون

تشارلز هارتشورن (1897 - 2000 م)[60]

Charles Hartshorne (1897 - 2000 C.E.)

في كل مكان وفي آنٍ واحد

الإله هو روح العالم - وبالتالي فالعالم هو جسد الإله

واحدةٌ من الصفات التقليدية للإله هي كلية الوجود: إن الإله «في كل مكان». ولكن هذه الفكرة إشكاليةٌ على الفور. إن العالم مملوءٌ بالأجسام المادية المفصولة عن بعضها بفجوات صغيرة أو كبيرة من الفضاء الفارغ، في حال لم يكن الإله جسمًا ماديًا (كما يقول التوحيد التقليدي) ولا فضاءً فارغًا، إذًا أين هو بالضبط؟ وفي حال كان الإله «بسيطًا» بمعنى ليس مركبًا من أي أجزاء (كما يقول التوحيد التقليدي)، بالتالي كيف يكون حاضرًا هنا وهناك في نفس الوقت، لأنه بمثل هذا الحضور المقسَّم يبدو بالضبط وكأنه مقسمٌ إلى أجزاء؟

حقًا ماذا يعني القول بأن الإله إذا وُجد في أي مكانٍ واحد فسيوجد بشكلٍ متساوٍ في ذلك المكان وسيكون وجوده بشكلٍ أقل بكثير من ذلك في حال وجوده في كل مكان؟

يستعير (هارتشورن) بعض الحكمة القديمة ليجعل من كلية الوجود الإلهية أمرًا ذا معنى.

النقطة الأولى التي يجب ملاحظتها هي أن أي شيءٍ نقوله عن الإله يجب أن يعتمد على التشبيهات والاستعارات. يميل الموحدون إلى استحضار العلاقات بين الأفراد: علاقة الإله بمخلوقاته مثل علاقة أحد الوالدين بالطفل، حاكم بالمحكومين، أستاذ بالطلاب. ولكن الفيلسوف القديم (أفلاطون) يستحضر مماثلةً شخصيةً مختلفةً تمامًا: علاقة الإله بالعالم هي مثل تلك التي يقوم فيها العقل أو الروح بإنتاج جسده المادي الخاص.

فكّر في علاقتنا بأجسادنا. نحن كأرواحٍ واعية حقيقة مفردة «بسيطة» لا تتجزأ بينما أجسادنا هي تجمعٌ من الحقائق المتنوعة، مؤلفٌ من أجسادٍ أصغر التي بدورها مؤلفة من أجسادٍ أصغر. بمعنى أننا «نسيطر» على أعضائنا

وخلايانا، حيث أن أفكارنا وقراراتنا تحرك عددًا كبيرًا منها، كمثال عندما نختار أن نتناول وجبة العشاء ويتجه كامل جسدنا نحو المطبخ. بذلك نحن نسيطر على حالة التوجه إلى المطبخ من أن تكون نابعةً من خلايانا، ونسيطر على دستورها وتنظيمها. نحن شبه آلهة في نظامنا الجسدي الخاص.

ولكن في نفس الوقت نحن مشكلون من أجسادنا، خلايانا، جزيئاتنا.

وهذه هي الطريقة التي يجب أن نفكر فيها بالإله: ليس وكأنه أُزيل تمامًا من العالم ولكن كأنه مجسدٌ ومرسخٌ في العالم. ليس ككائنٍ سرمديٍ بعيدٍ يحكم عن بعد ولكن ككائنٍ يحكم من داخل العالم، كما نحكم نحن أجسادنا.

الآن كيف لهذا أن يزخرف فكرة كلية الوجود؟ اعتبر: بعض الأشياء التي نعرفها بشكلٍ واضحٍ ومباشر، كأفكارنا والتغيرات الهامة التي تحدث في أجسادنا. وأشياء أخرى مثل ما يحدث في مكانٍ آخر أو مع أشخاصٍ آخرين، معروفة فقط بشكلٍ غير مباشر، بالاستدلال. وبشكلٍ مماثل فإننا نملك سلطةً مباشرةً على بعض الأشياء (مثل خياراتنا الخاصة وحركاتنا الجسدية) بينما هناك أشياء أخرى لا نستطيع التحكم بها إلا بشكلٍ غير مباشر، عن طريق وسطاء. بما أن المعرفة والسلطة المباشرين متفوقين على المعرفة والسلطة غير المباشرين فإنه لا بد وأن الإله يملك معرفةً مباشرة بالعالم ككل وسلطةً مباشرةً عليه ككلٍ أيضًا.

وهذا هو معنى كلية الوجود: إن الإله «حاضرٌ» في أو بالنسبة إلى العالم على وجه التحديد بقدر ما تمتد معرفته وسلطته المباشرين إلى كل مكانٍ في العالم، تمامًا كما نملك نحن معرفةً مباشرةً بأجسادنا وسلطةً مباشرةً عليها. وبهذا المعنى نحن أيضًا حاضرون في أو بالنسبة إلى أجسادنا، حتى في «فجوات» داخل وبين خلايانا وجزيئاتنا، والذي يجيب على المشكلة الأولى في الأعلى. وهناك أيضًا «البسيط»، الكائن غير المقسم الذي يمكن القول عنه الآن إنه موجودٌ بالكامل في كل مكانٍ توجد فيه أجسادنا، والذي يجيب على المشكلة الثانية.

إن ما يجعل هذا الجزء المحدد من المادة وليس جزءًا سواه جسدًا لنا، في الواقع، هو فقط هذه المعرفة والسلطة اللذين نمتلكهما بخصوص هذا الجزء عن سواه.

والذي يجعل من العالم بالتالي، جسد الإله.

فصولٌ ذات صلة

10 سعديا، 18 ابن ميمون، 20 الأكويني، 36 ديكارت

كليف ستيبلز لويس (1898 - 1963 م)[61]

C. S. Lewis (1898 - 1963 C.E.)

منتهك القوانين

إن قوانين الطبيعة لا تسمح بالمعجزات فحسب، وإنما في الواقع تجعلها ممكنة

يعتقد الكثيرون بأن قوانين الطبيعة تستثني المعجزات بحكم التعريف. في النهاية إن «القانون» هو شيءٌ ما لا يمكن خرقه، والمعجزات هي خروقاتٌ مزعومة لتلك القوانين. ولكن على العكس، يجادل (لويس)، ليس هناك سخافةٌ جوهرية في فكرة تدخل الإله لينتج في الطبيعة أحداثًا لن يتم إنتاجها بطريقةٍ أخرى.

في الواقع هناك ثلاثة مفاهيم مختلفة لـ«قوانين» الطبيعة. (أ) إنها «حقائق قاهرة» حول كيفية تصرف الأشياء في العالم، وليست عرضةً لمزيد من التفسير. (ب) هي عبارة عن تطبيقات لقانون المتوسطات: تتكون الطبيعة من أعداد هائلة من الجسيمات التي تتصرف بشكلٍ عشوائي، ولكن تظهر الأنماط الإحصائية واسعة النطاق والتي نشير لها بـالـ«قوانين». (ج) إنها حقائق ضرورية مثل حقائق الرياضيات: إذا فهمناها بشكلٍ واضح سنرى أن انتهاكها أمرٌ مستحيل.

ولكن المفهومين (أ) و(ب) لا يعطيان أي ضمانٍ مقابل المعجزات، في الواقع لا يوجد ضمان بأن القوانين نفسها التي لاحظناها حتى الآن سوف تبقى حتى الغد. إذا كنا لا نملك تفسيرًا لماذا يتم اتباع أنماطٍ معينةٍ بالتالي لا نملك تفسيرًا لأن تكون غير متبعة، وفي حال كانت القوانين مجرد ملخصاتٍ إحصائية فعندها الـ«معجزة» هي مجرد حدثٍ نادرٍ ولكنه ليس مستحيلًا على الإطلاق.

أما بالنسبة للمفهوم الثالث، يكمن السر في الاعتراف بتقييد معين على هذه الحقائق «الضرورية»: تتحقق ضرورتها فقط بشرط ألا يتدخل أي شيء. إذا كنت تتنبأ عن طريق قوانين الحركة أن اصطدام كرة البلياردو سوف يؤدي إلى حركة الكرة س والكرة ع فسوف تكون محقًا، ما لم يكن هناك شيءٌ

على غطاء الطاولة القماشي، أو يتدخل أحدهم ويدفعك، وبهذه الحالة فإن توقعك سوف يكون خاطئًا. وينطبق نفس الأمر على الحساب: إذا وضعت ست عملاتٍ نقدية في درج يوم الاثنين وستًا أخرى يوم الثلاثاء، فالقانون يصدر حكمًا بأنه سوف يكون هناك اثنتا عشرة قطعةً نقدية في الدرج يوم الأربعاء، ما لم يضف أحد آخر قطعًا نقدية أخرى، أو يتدخل اللصوص.

بالطبع فإن قوانين الحركة لم يتم خرقها في الحالة الأولى. فإن العائق على القماش سوف ينتج من القوانين أو يؤثر عليها بطرقٍ ليست متوقعة في التنبؤ الأصلي. وأيضًا لم يتم انتهاك قوانين الحساب في الحالة الأخرى. يبقى صحيحًا أن 6+6 مساوٍ لـ12. والأمر هو فقط أن أي تنبؤاتٍ تستند إلى القوانين تفترض مسبقًا أن تبقى جميع الأشياء الأخرى تستند إلى القوانين أيضًا، والتي هي ليست كذلك في حال تدخل اللصوص. وبالطبع فإن الإله بصنعه معجزة، يأتي كاللص في المساء، يقدم عاملًا جديدًا، قوةً خارقةً للطبيعة، والتي لم يكن عالم الرياضيات أو الفيزيائي يتوقعها في التنبؤ الأصلي.

وبعيدًا عن جعله مستحيلًا أن المعجزات ينبغي أن تحدث فإن قوانين الطبيعة تجعل من المؤكد أنه في حال أن الخارق للطبيعة قيد العمل فإن المعجزات يجب أن تحدث. وبالنظر إلى الطبيعة المنهجية للقوانين، فإن الاختلافات في الشروط الأولية تؤدي إلى الاختلافات في النتائج، وإن الوضع الطبيعي منفردًا يشكل شرطًا أوليًا مختلفًا عن الوضع الطبيعي مضافًا له تدخل الإله. إن تدخلات الإله تحدث اختلافًا في العالم والسبب على وجه التحديد هو وجود قوانين فيه.

إن الخطأ الذي يقترفه الناس هو التفكير في الطبيعة كواقعٍ صعب. وإذا كانت كذلك فعندها بحكم التعريف لا يمكن لأي عاملٍ خارجي أن يتدخل في القوانين. ولكن إذا اعترفت بأن الواقع يتضمن أكثر من مجرد الطبيعي فعندها بالطبع سوف تكون قوانين الطبيعة -الأنماط العامة التي وفقًا لها تنتج الأحداث بالضرورة عندما يكون كل شيءٍ يتبع تلك الأنماط- خاضعةً إلى «الخرق» عندما يتدخل الخارق للطبيعة. ولكن هذا ليس خرقًا حقيقيًا لأي شيء، بما أنه ليس كل شيءٍ آخر يخضع لتلك القوانين: إنه مجرد اعتراف بأن هناك أمورًا موجودة في العالم أكثر من الأمور الطبيعية فقط.

فصولٌ ذات صلة

سواريز، 32 هوبز، 44 لايبنتز، 46 بايل

مارتن هيدجر (1889 - 1976 م)[62]

Martin Heidegger (1889 - 1976 C.E.)

الفاكهة الأولى الخيِّرة بالشكل الأسمى وغير المتحركة بشكلٍ ثابت

إن الفلسفة والدين هما نفس المسعى في الواقع، والاثنان على خطأ

يسأل أحدهم بائع المتجر عن فاكهة. يعرض له بائع المتجر التفاح والكمثرى، ثم الخوخ والكرز والعنب، لكنه يرفض كل شيءٍ يُعرَض عليه. لا بد وأنه لديه فاكهة، ولكن رغم أن كلًا من هذه الأشياء هو فاكهة، أو هو فاكهة معينة، فإن الفاكهة بحد ذاتها لا يمكن شراؤها.

وفي النهاية وبمعنىً ما إن الفاكهة ليست سوى ذلك التفاح، والكمثرى، والخوخ.

يروي (هيدجر) هذا المثال عن (هيجل) ليوضح مفهوم العمومية. ولكنه يحوي أيضًا على بذور (إذا جاز التعبير) تَصَوُّر (هيدجر) عن الإله.

فلنبدأ بالاختلاف طويل الأمد بين «أثينا» و«القدس»، كما يقال في كثيرٍ من الأحيان: أي بين الفلسفة الغربية (التي نشأت مع الإغريق القدماء) والدين الغربي (الذي نشأ مع الإسرائيليين القدماء). على مر القرون كثيرًا ما تصارع الاثنان، حيث يدافع فلاسفة الأديان الكبرى عن مقترحاتٍ متنوعة تتعارض مع المبادئ الرسمية للإيمان، أو على الأقل مع تلك المقدَمة للجماهير من قبل سلطاتها المعنية.

في بعض الأحيان كانت هناك محاولاتٌ للتوفيق بين المجالين، عادةً عن طريق المجادلة بأن المبادئ الرسمية للإيمان لم تكن مفهومة من قبل السلطات الدينية وأن الفلاسفة وحدهم هم من يمكنهم تفسيرها بشكلٍ سليم. وفي أحيانٍ أخرى كانت هناك محاولات لإنكار إمكانية التوفيق نفسه: فبعد كل شيء تمضي الفلسفة مستخدمةً العقل والمفاهيم واللغة، بينما

المعتقدات الدينية تستند في النهاية إلى نوعٍ من الخبرة غير اللفظية، وغير العقلانية.

ولكن المشترك في المحاولتين هو افتراض أن المجالين مختلفان بشكلٍ عميق.

في الواقع إن «أثينا» و«القدس» تمتلكان ما هو مشتركٌ أكثر مما يلاحظ الكثيرون: في حال كانت الفلسفة أنطولوجيا (دراسة ما هو موجود أو ما يجري) وكان الفكر الديني لاهوتًا (دراسة الكينونة الإلهية) فعندها إن المجالين (الأنطولوجي واللاهوتي) في الواقع هما المسعى ذاته، والذي يمكن أن ندعوه «أنتوثولوجي» onto - theology، لأنهما يحاولان أن يريا كيف يمكن أن يُسَبَّب أو يُفَسَّر الكائن الفرد، المحدد، المعين، الزمني عن طريق كينونة عامة، لا متناهية، غير محدودة، سرمدية.

وكلاهما على خطأ.

عند (أفلاطون) هذه الكينونة هي ما يسميه «شكل من الخير» أو في بعض الأحيان «الخير نفسه». ويتم فهم هذا على أنه السرمدية وعدم التغير، وهو يأخذ هذه الصورة الأكثر عمومية من بين الصور ليشكل جميع الصور الأخرى: المعنى بالتالي، أن الخير يمكن أن يوجد، بدرجاتٍ مختلفة، في جميع الأشياء المنفردة المعينة. وعند (أرسطو) فإن هذه الكينونة تُظهر نفسها كالـ«محرك غير المتحرك»، الكينونة المتفكر بنفسه بشكلٍ سرمدي والذي بشكلٍ مزعومٍ يحفز جميع الكائنات المنفردة لأن تتولّد وتتغير وتتحرك. وعند مفكري العصور الوسطى المتدينين أمثال ابن سينا والأكويني وابن ميمون فإن هذه المفاهيم تم استيعابها وتطويرها لتصبح «المسبب الأول»، الكينونة الأسمى والأكثر كمالًا (وبالتالي الثابت الذي لا يتغير) الذي يجلب جميع الكائنات المنفردة المعينة في الكون إلى حيز الوجود. ولكن الفكرة الأساسية هي نفسها عند كلٍ من الوثنيين الإغريق والموحدين المتدينين: أن جميع الكائنات الفردية يتم تصورها في نهاية المطاف على أنها تستمد أصلها وطبيعتها من كينونةٍ عامةٍ غير متغيرة، أو من الـ«إله».

خطؤهم الكبير هو التالي: لقد فكروا كلهم في هذه الكينونة كما لو كانت نوعًا أو صنفًا آخر من الكائنات (وإن كانت متفوقة)، بالتالي فإن تلك الكينونة بالعموم وبمعنى ما تقف إلى جانب تلك الكائنات، كما لو أنه بعد التفاح والكمثرى في الصف سوف تجد الفاكهة التي تدعى فاكهة بحد ذاتها. ولكن تمامًا كما هي «فاكهة» في الحقيقة لا شيء يفوق ويتجاوز، وفقط تُظهر نفسها في أفراد التفاح، الكمثرى، والخوخ، كذلك أيضًا الكينونة غير المحدودة وغير المشروطة، هذه الكينونة بشكلٍ عام، هي ليست نوعًا آخر من الكائنات

وفقط تُظهر نفسها في الكائنات. إن هذه «الكينونة» هي فقط ما هي عليه الكائنات الفردية.

وتلك الكينونة ليست ثابتة ولا سرمدية وليست غير متغيرة. لأن ما هي عليه الكائنات هو في النهاية ما نصنعه منها نحن البشر، وما نصنعه منها هو عملية سياقاتنا التاريخية والفكرية المتغيرة باستمرار. وبعبارةٍ أخرى إن العالم حرفيًا مختلفٌ لأولئك الذين يفكرون فيه، ويتفاعلون معه، بشكلٍ مختلف. في النهاية إن الكينونة -أو الإله، كما كان- ليست سوى السياق أو الإجراء الزمني الذي يُمَكن أي شيءٍ فردي أن يكون ما هو عليه أبدًا.

فصولٌ ذات صلة

1 أفلاطون، 3 أرسطو، 11 ابن سينا، 15 ابن رشد، 24 سكوتوس، 55 هيغل، 66 وايتهيد

نورمان مالكوم (1911 - 1990 م)[63]

Norman Malcolm (1911 - 1990 C.E.)

إذا كان محتملًا فهو حقيقي

يمكن لفكرة الإله بحد ذاتها أن تثبت وجود الإله، بصرف النظر عن (كانط)

كان يُعتقد بأن الحجة على وجود الإله والتي طورها (أنسلم) في القرن الحادي عشر ومن ثم (ديكارت) في القرن السابع عشر استنادًا إلى تعريف أو مفهوم الإله قد ماتت على يدي (كانط) في القرن الثامن عشر. وهكذا بقيت الأمور، حتى قام (مالكوم) بإحيائها عام 1960.

لأنه يجادل بأن (أنسلم) يعرض حجتين مختلفتين وليس واحدة.

الأولى تقول بأن الإله، الكينونة التي لا يمكن تصور أعظم منها، لا بد وأن يمتلك خاصية الوجود، لأنه لو لم يكن موجودًا لأمكن تصور كينونة أعظم منه. ولكن (كانط) محق هنا: فالـ«وجود» ليس خاصيةً يستطيع شيءٌ معين إما أن يمتلكها أو لا يمتلكها، التي بشكلٍ ما تجعل الشيء «أعظم». كمثال، قد يكون من المعنى أن نقول بأن منزلك المستقبلي سيكون أفضل مع العزل الكهربائي منه بدون عزل كهربائي، ولكن أليس من الأفضل أن يكون البيت معزولًا كهربائيًا منه في حال عدم وجود العزل. إذًا تفشل الحجة الأولى.

ولكن بعد ذلك لدينا حجة (أنسلم) الثانية. هنا يضيف (أنسلم) فكرة أن الكينونة التي لا يمكن تصور أعظم منها لا يمكن تصورها غير موجودة: أي أنها لا تملك فقط خاصية ممكن الوجود (مع إمكانية الاختفاء من الوجود) ولكن خاصية واجب الوجود (حيث من المستحيل أن تختفي من الوجود). إن هذا الحجة في الواقع تهرب من انتقادات (كانط)، لأن واجب الوجود هو خاصية حقيقية في حين أن الوجود فقط هو ليس كذلك: وفي النهاية إن واجب الوجود يبدو «أفضل» أو «أعظم» من ممكن الوجود فقط، لأن كينونةً كهذه ستكون غير قابلة للهلاك، وهي التي يجب ألا يمكن تصور أعظم منها.

حتى أن (أنسلم) يذهب أبعد. إذا كان بإمكانك تصور شيءٍ معينٍ ولكنه غير موجود، عندها إذا كان سيأتي إلى حيز الوجود فعليه أن يعتمد على كائناتٍ

أخرى لتجلبه إلى حيز الوجود، وأي شيءٍ معتمدٍ على شيء آخر سوف يكون ممكن الوجود، مع إمكانية اختفائه من الوجود مرةً أخرى. ولكن من الواضح أن هذا النمط من الوجود غير ملائمٍ للإله: بالتأكيد لا يمكن تصور الكينونة التي لا يمكن تصور أعظم منها معتمدةً على كائناتٍ أخرى. إذًا في حال وُجد الإله فلن يكون ممكن الوجود ولكن فقط واجب الوجود، بشكلٍ مستقلٍ عن جميع الكائنات الأخرى.

ولكن في حال لم يكن موجودًا فذلك يتبع أنه يجب أن يكون من المستحيل له أن يوجد. لماذا؟

لأنه إذا كان ممكنًا بالنسبة له أن يأتي إلى حيز الوجود بعدما كان غير موجود، بالتالي فإنه سيكون ممكن الوجود، كما رأينا للتو، وتم استبعاد ذلك. إذًا في حال لم يكن موجودًا فلن يمكنه أن يصبح موجودًا.

إذًا في حال كان موجودًا فهو واجب الوجود، وفي حال كان غير موجود فلا يمكنه أن يصبح موجودًا. باختصار، إن وجود الإله إما مستحيل أو واجب.

ولكن فكر فيما يعنيه هذا.

حتى أن معظم الملحدين يوافقون بأن وجود الإله على الأقل محتمل، حتى لو أنهم لا يعتقدون بأنه حقيقي. بالنسبة لشيء أن يكون محتملًا فإن ذلك يعني فقط أنه لا يتضمن أي تناقضات، وبالتأكيد إن فكرة كينونة لا يمكن تصور أعظم منها هو أمرٌ لا يتضمن تناقضات. ولكن إذا كان وجود الإله محتملًا، بالتالي هو ليس مستحيلًا، وبالتالي يتبع حسب نتيجتنا بالأعلى، بأنه واجب.

وإذا كان وجود الإله واجبًا، فإن الإله موجود.

وتحيا الحجة.

فصولٌ ذات صلة

13 أنسلم، 33 ديكارت، 53 كانط

كارل راهنر (1904 - 1984 م)[64]

Karl Rahner (1904 - 1984 C.E.)

مسيحيون مجهولون

تُحل مشكلة تنوع الأديان؛ في حال كانت جميع الأديان في النهاية نسخًا من دينٍ واحد

هناك العديد من الأديان. وهي تقدم ادعاءاتٍ مختلفة جدًا وغالبًا ما تكون غير منسجمةٍ عن الإله وغيرها من المسائل والممارسات الدينية، لذا لا يمكن أن تكون جميعها صحيحة. ولقبول دينٍ معينٍ بشكلٍ حقيقي لا بد من الإيمان بأن الحقيقة والخلاص موجودان في ذلك الدين وحده، وليس في الأديان الأخرى التي تتعارض معه. ولكن في نفس الوقت يعتقد أغلب الموحدين بأن الرب رحيم، عادل، نافع، وخير، مع أفضل مصالح البشر الصميمية.

وتلك مشكلة.

لأنه مهما كان دينك، يبدو واضحًا بأن أغلب الناس لن يحصلوا على الخلاص عن طريقه. فالمشكلة ليست بشكلٍ كبير مع الكثيرين الذين قد يرفضون معتقدك الخاص صراحةً، لأنه وعلى الأقل يمكن أن يقال عنهم أنهم قد اختاروا رفض الخلاص بمحض إرادتهم. بل هي مع الملايين الذين لا يمتلكون أو لم يكونوا قد امتلكوا أي فرصةٍ حتى ليعرفوا عن دينك، الذين عاشوا قبل أن يظهر دينك بفترةٍ طويلة، أو الذين يعيشون أو عاشوا في دولٍ أو ثقافاتٍ أو مناطق بعيدةٍ لم تُخترق من قِبَل دينك.

يبدو أن هناك شيئًا ما خاطئًا مع إلهٍ «نافعٍ» يخفي الوسيلة الوحيدة للخلاص عن الغالبية العظمى من الناس ثم يدينهم، في الواقع عن طريق خطأٍ لا ذنب لهم فيه.

كما يضع (راهنر) اللاهوتي الكاثوليكي المشكلة، يجب على المسيحيين الحقيقيين أن يؤمنوا بوجود خلاصٍ وحيد هو من خلال يسوع المسيح متاح للجميع عبر نعمةٍ خارقةٍ للطبيعة ويحصل عليه فقط هؤلاء الذين يملكون الإيمان السليم به والعلاقة الصحيحة معه. يجب عليهم أيضًا أن يؤمنوا بأن الرب الخير والنافع يرغب بالخلاص لجميع الناس. رغم أن الملايين من الناس

عاشوا قبل المسيح أو في حال عاشوا بعده، في أماكن حيث لم يسمعوا حتى عنه.

ولكن يرد (راهنر)، إذا كان الرب يرغب بالخلاص للجميع ولا يوجد خلاصٌ بعيدًا عن المسيح، بالتالي فإن النتيجة واضحة: يجب على كل إنسان أن يتعرض حقًا وفعلًا للنعمة الإلهية بوسائل يتواصل الرب نفسه بها. إن كل إنسانٍ مزود في الحقيقة بفرصة قبول أو رفض المسيحية.

حتى هؤلاء الذين لم يكونوا قد حصلوا على الفرصة ليعلموا بوجود المسيح.

لأنه من المعقول ونظرًا لطبيعة مجتمعنا فإن البشر غير قادرين على تحقيق العلاقة السليمة مع الرب بشكلٍ بحت من تلقاء أنفسهم، بمعزلٍ عن الأديان المنظمة في محيطنا الاجتماعي. وعلاوةً على ذلك من غير المعقول أن نتوقع من غالبية الأفراد القدرة على ترك دينه أو دينها الحالي، بغض النظر كم هو حرجٌ التصرف الذي قد يقوم به هو أو هي تجاه الدين في مسائل معينة. وبالتالي إذا كان، وكما يجب أن يكون عليه الحال، كل فردٍ يمتلك إمكانية الحصول على الخلاص ولكن مع ذلك لا مناص من ارتباطه بدينه الحالي، يتبع أنه يجب أن يمتلك إمكانية الخلاص تلك ضمن ذلك الدين. وإذا كان الخلاص بحق متاحًا فقط عن طريق المسيحية (كما يجب أن يؤمن المسيحي) إذًا بالتالي يجب أن تكون المسيحية نفسها بطريقةٍ ما حاضرةً في ذلك الدين.

قد لا يكون من السهل أن نرى في جميع أديان العالم أي آثارٍ صريحة للنعمة المسيحية على وجه التحديد. ولكن ربما سنرى ذلك في حال نظرنا بعمقٍ أكثر، وبمزيدٍ من الحب، إلى الأديان غير المسيحية، لأنها لا بد وأن تكون موجودةً فيها. يجب على المسيحية ألا تواجه أعضاء الديانات الأخرى على أنهم مجرد غير مسيحيين، ولكن عوضًا عن ذلك يجب أن تعاملهم على أنهم أناسٌ يجب أن يُنظر لهم في جوانب معينة كمسيحيين مجهولين. مهما تكن المفاهيم الدينية المحددة التي قد يمتلكونها صراحةً، يجب أن تحوي هذه المفاهيم في النهاية ضمنيًا المعرفة بأن حياتهم موجهةٌ بخلاصٍ معطى بنعمة نحو يسوع المسيح.

حتى لو لم يسمعوا مسبقًا به.

فصولٌ ذات صلة

83 هيك

هاري فرانكفورت (وُلِد عام 1929 م)[65]

Harry Frankfurt (b. 1929 C.E.)

أن تحلم الحلم المستحيل - أن ترفع الحجر الذي لا يمكن رفعه

إن الكينونة كليّ القدرة يستطيع القيام بكل شيءٍ ممكنٍ وغير ممكن

لن يختفي ذلك الحجر ببساطة، الحجر الثقيل جدًا بحيث أن الإله لا يمكنه رفعه، ثقيلٌ لدرجة أنه يهدد قدرة الإله ذاتها. أو أكثر تحديدًا إن الأمر الذي لم يختف هو مشكلة القدرة الكلية بحد ذاتها. إما أن الإله لا يمكنه خلق هكذا حجر (بهذه الحالة لا يمكنه القيام بكل شيء) أو يمكنه خلقه (وبهذه الحالة يمكن أن يكون هناك أمور لا يستطيع القيام بها، أي رفع ذلك الحجر): وفي كلتا الحالتين كونه كلي القدرة يبدو خاطئًا، لأنه بالتأكيد لا يمكن أن يوجد شيء لا يستطيع كلي القدرة على القيام به.

رأينا استراتيجية (الأكويني) هنا: تعريف كلية القدرة بأنها القدرة على القيام بجميع الأشياء الممكنة منطقيًا، أي، كل الأشياء التي لا تتضمن تناقضًا. وبالتالي فإن المرء بحاجةٍ فقط لمجادلة أن خلق ذلك الحجر ينطوي على تناقضٍ بطريقةٍ أو بأخرى، وبالتالي فإن الكينونة كلي القدرة ليس بحاجةٍ لأن يكون قادرًا على القيام بخلقه. ولكن يشير (فرانكفورت)، إلى أن تلك الاستراتيجية تستند بالكامل على تعريف (الأكويني) لـ كلية القدرة. وعلى الرغم من أن هذا التعريف قد لا يكون غير كافٍ، فإنه من المهم الإشارة إلى أنه لم يحرز قبولًا عالميًا. حيث أن بعض الفلاسفة المهمين -أبرزهم ديكارت- قد رفضوه.

بالنسبة للإله الذي تحدث عنه (ديكارت) هو صاحب القدرة غير المحدودة ويقال إنه حتى الحقائق الرياضية والمنطقية الضرورية تعتمد على إرادته الحرة. إن ما يعنيه ذلك بالنسبة لـ(ديكارت) أن الإله يختار بحريةٍ أن يجعل (كمثال) 1+1 مساويًا 2 وأن يمنع التناقضات، وكان بإمكانه أن يجعل ذلك خلاف ذلك. وإن ما يعنيه ذلك أنه سوف يكون من غير المناسب استخدام

عدم التناقض كأي نوع من القيود على قدرته. وبتعبيرٍ آخر، إذا كانت «استحالة» التناقضات ذاتها هي بسبب قدرته الحرة، بالتالي لا يمكن أن يكون صحيحًا القول بأنه يمكنه فقط القيام بتلك الأشياء التي لا تنطوي على تناقض. إن قدرته لا تمتد فقط إلى الأمور غير المتناقضة ولكن أيضًا إلى المتناقض منها.

إن كلية قدرة الإله التي تحدث عنها (ديكارت) يجب أن تتضمن القدرة على القيام بكل شيء: متناقضًا كان أم لا. بالتالي سيكون من المفضل حل مشكلة الحجر دون تقييد أنفسنا بتعريف الـ(أكويني) لكلية القدرة.

ولحسن الحظ سهلٌ القيام بذلك.

لنفترض أن كلية قدرة الإله تمكنه من القيام حتى بالأمور غير الممكنة منطقيًا وأنه حقًا يخلق حجرًا ثقيلًا جدًا بحيث لا يمكنه رفعه. عندها يصر الناقد بأن قدرة الإله محدودة، بسبب وجود شيءٍ ما لا يستطيع القيام به، أي رفع هذا الحجر. ولكن الناقد مخطئ. لأن الإله يستطيع رفع هذا الحجر.

صحيح، إن ما يفعله الإله هنا هو أمرٌ متناقض: رفع حجرٍ غير قابلٍ للرفع. ولكن حسب مفهومنا الأوسع عن القدرة الكلية فإنه يمكن للإله أن يقوم بأمورٍ تنطوي على تناقض. قد تميل للإصرار أنه حالما يقوم الإله برفع ذلك الحجر لن يعود أو ربما لم يكن مسبقًا «غير قابلٍ للرفع». ولكنك تصر على ذلك فقط لأنك عالقٌ في قبضة (الأكويني)، وهو الذي يصر بأن العالم وقدرات الإله يجب أن تكون محدودةً على ما هو غير متناقض. وبمجرد إقرارك بالمفهوم الأوسع لكلية القدرة، بأنه يمكن للإله القيام بغير الممكن، عندها أنت تعترف بأن الإله قادرٌ على رفع الحجر غير القابل للرفع، الحجارة التي تبقى «غير قابلةٍ للرفع» حتى ولو تم رفعها.

يبدو ذلك جنونًا ولكنه مجرد تناقض، وبالتالي يمكن للإله أن يقوم به بما أن الإله يستطيع القيام بكل شيء، ممكن وغير ممكن.

فصولٌ ذات صلة

22 الأكويني، 36 ديكارت

نورمان كريتزمان (1928 - 1998 م)[66]

Norman Kretzmann (1928 - 1998 C.E.)

غير متغير وكليّ العلم، كلاهما غير صحيح

لا يمكن للإله أن يكون كليّ العلم وغير قابلٍ للتغير - أو حتى كليّ العلم فقط

يقال بشكلٍ تقليدي إن الإله كلي العلم (يعرف كل شيء) وثابت (غير قابل للتغير). ولكن وفقًا لـ(كريتزمان) يتبين أنه لا يستطيع أن يكون الاثنين، حيث أنهما يتعارضان مع بعضهما.

حتى في الحقيقة إن الإله لا يمكنه أن يكون كلي العلم فقط.

إن حجة التعارض هي في الواقع بسيطةٌ جدًا. إذا كان الإله يعرف كل شيء فلا بد وأن يعرف ما هو الوقت إذًا. ولكن بما أن الوقت متغيرٌ باستمرار بالتالي فإن معرفة الإله متغيرة باستمرار، وبهذه الحالة فإن الإله بحد ذاته متغيرٌ بشكلٍ دائم. ولكن عندها لا يمكن أن يكون ثابتًا لا يتغير. أو بالعكس، إذا كان الإله غير متغير عندها لا يمكنه معرفة ما هو الوقت، لأن معرفة ذلك تتطلب منه أن يتغير. ولكن عندها لا يمكنه أن يكون كلي العلم.

بالتالي فإن الإله لا يمكنه أن يكون الإثنين، كلي العلم وقابلًا للتغير.

كان فلاسفة العصور الوسطى مثل (ابن رشد) و(الأكويني) على بينةٍ من هذه المشكلة. وردًا على ذلك يحثون على التمييز بين معرفة الإله ومعرفتنا: في حين أننا نعرف حالات العالم المتغيرة تباعًا، واحدةً تلو الأخرى، فإن الإله يعرف العالم كله «دفعةً واحدة»، كما كان. إذًا نأتي على معرفة أن (فريد) يضحك في السابع عشر من يونيو عام 2008 من خلال مراقبتنا له ثم، قبل ذلك الوقت لم نعرف ذلك، بالتالي فإن معرفتنا قد تغيرت. ولكن الإله يعرف بجميع السرمدية أن «فريد يضحك في السابع عشر من يونيو عام 2008»: لقد عرف ذلك عند بداية الخلق، وهو يعرف ذلك بينما يحدث، وسوف يعرف ذلك دائمًا. كما يعرف كل شيءٍ منذ البداية، إن معرفته لا تتغير أبدًا، بالتالي يمكنه أن يكون كلي العلم وغير قابلٍ للتغير.

وا أسفاه، يفشل هذا الرد.

قد يعرف الإله جيدًا بسبب كل السرمدية ما يحدث من أحداث وفي أي وقت. قد يعرف بسببها ما هي الأحداث التي سوف تحدث في أعوام 1776 و1945 و2028: على التوالي، تعلن المستعمرات الأمريكية استقلالها، تنتهي الحرب العالمية الثانية، وتبدأ نهاية العالم. ولكن سوف يبقى شيءٌ ما لا يعرفه: هو أي الأحداث تحدث الآن. يجب على الكينونة كلية العلم أن يعرف ليس فقط مخطط الأحداث بأكمله منذ البداية حتى النهاية ولكن أيضًا يجب أن يعرف في أي مرحلةٍ من مراحل المخطط نحن الآن. وبما أن الوقت الذي نحن فيه الآن متغيرٌ باستمرار، فإن الكينونة كلي العلم لا يمكنه أن يكون ثابتًا غير قابلٍ للتغير في الواقع.

الأمور تزداد سوءًا.

فلنفترض أن ضحية حادث وليكن (جونز) في المشفى مع حالة فقدانٍ للذاكرة. هو ينظر من حوله ويرى أين هو. إن ما يعرفه الآن يمكن التعبير عنه بالعبارة (أ) «أنا في المشفى». ولكن ما لا يعرفه (نظرًا لفقدانه الذاكرة) هو ما يمكن التعبير عنه بالعبارة (ب) «جونز في المشفى». وبعد كل شيء، إنه لا يعرف أنه (جونز)، وفي حال تم سؤاله فيما إذا كان (جونز) في المشفى فسوف يجيب بأنه ليس لديه فكرة. بما أنه يعرف (أ) دون معرفة (ب)، فإن هاتين الجملتين لا بد وأنهما تعنيان شيئًا مختلفًا.

أشخاصٌ آخرون يمكنهم معرفة (ب)، يمكنهم أن يعرفوا بأن (جونز) في المشفى. ولكن (ب) ليست هي نفسها مثل (أ) والأشخاص الآخرون لا يمكنهم معرفة (أ)، أي ما يعبّر عنه (جونز) بـ«أنا في المشفى». لأنه لو كان (سميث) ليقول «أنا في المشفى» سيكون يشير إلى نفسه، وليس إلى (جونز)، وبالتالي إنه يقول شيئًا مختلفًا عما يقوله (جونز) عندما يقول (جونز) «أنا في المشفى». إن أفضل ما يمكن (سميث) أن يفعله هو أن يقول «جونز في المشفى»، وذلك هو قول العبارة (ب)، والتي رأينا للتو أنها ليست نفس العبارة (أ).

والآن لنفترض أن (سميث) هو الإله، تنطبق هنا نفس النقاط.

إن ما يعبر عنه (جونز) بـ(أ) يمكن أن يعرفه (جونز) وحده.

ولكن عندها سيكون هناك حقائق حتى الإله لا يمكنه معرفتها.

وبالتالي فإن الإله ليس كلي العلم.

فصولٌ ذات صلة

15 ابن رشد، 86 سوينبورن

نلسون بايك (ولد عام 1930 م)[67]

Nelson Pike (b. 1930 C.E.)

صانع الصنادل الجبّار

إن كلية القدرة لا تتلاءم مع الخير الكامل؛ لذا لا يمكن لأي كيانٍ أن يتصف بهما سويًّا

إن فكرة الشر مزعجةٌ بشكلٍ كبيرٍ بالنسبة للموحدين. لقد رأينا العديد من النقاشات حول إشكالية كيف أن الإله الخير الكامل وكلي القدرة يمكن أن يسمح بالشر في مخلوقاته. ولكن في الحقيقة إن هذه الإشكالية برزت بالفعل قبل الخلق، إنها إشكالية الإله نفسه. لأنه إذا كان كلي القدرة فهذا يقتضي بأنه قادرٌ أن يفعل أي شيء، ولكن كونه الخير المطلق فهذا يعني أن هناك أشياء لا يستطيع فعلها، وبالتحديد الأشياء الشريرة مثل الآثام. وهذا يقودنا إلى نتيجة أن الإله لا يمكن أن يكون سويًا كلي القدرة والخير المطلق، أو بصياغةٍ أخرى أنه لا يمكن أن يكون هناك كيان يتصف سويًا بالصفتين كلي القدرة والخير المطلق كالإله.

ولهذا نحن نسأل مع (بايك): هل يجب على الإله كلي القدرة رغم أنه الخير المطلق أن يمتلك القدرة على ارتكاب الإثم؟

حاول (الأكويني) أن يتصدى لنفس السؤال. فبالنسبة للـ(أكويني) فقد رأينا أن «كلية القدرة» تعني القدرة على فعل أي شيءٍ ممكنٍ منطقيًا أي غير متناقض. وبالتالي فهو يحاجج بأن فكرة ارتكاب الإله للإثم تتضمن تناقضًا: فكما يعتقد أنه لكي ترتكب الإثم يعني أن تقع في النقص بطريقةٍ ما أي أن تكون قدرتك محدودة، وهذا يناقض فكرة الكائن كلي القوة. ومن ثم إن صفة كلية القدرة ليست هي غير المتلائمة مع عدم قدرة الإله على ارتكاب الإثم بل أن قدرته الكلية هي بالذات ما يولد هذا العجز المزعوم.

ولكن للأسف فإن هذا الرد منقوص، كما يعتقد (بايك): فإن الإثم بحد ذاته لا يتضمن انتقاصًا من قوة الإله، أي أنه لا يوجد تناقض في فكرة أن كلي القدرة يرتكب الإثم.

يحاول مفكرون أقرب لوقتنا أن يتبعوا استراتيجيةً مختلفة. إنهم يجادلون بأن قدرة الإله الكلية ليست هي التي تستبعد ارتكابه الإثم، ولكن الأكثر منطقية هي أن خيريته الكاملة التي تفعل ذلك، لأنه يبدو أن هناك تناقضًا في فكرة أن الخير المطلق يقوم بأعمالٍ مستنكرةٍ أخلاقيًا.

وبعد ذلك يتابعون، إذا كانت صفة القدرة الكلية تعني القدرة على فعل جميع الأشياء غير المتناقضة وفكرة أن ارتكاب الكائن الذي يتصف بالخير الكامل للإثم هو تناقض، عندها فإن الكائن كلي القدرة لا يحتاج لأن يكون قادرًا على ارتكاب الإثم.

إذًا فإن الإله يمكن أن يكون على حد سواء كلي القدرة، وتبعًا لخيريته المطلقة، غير قادرٍ على ارتكاب الإثم.

ولكن للأسف فإن هذه الاستراتيجية أيضًا منقوصة. دعونا نتخيل كائنًا (ليكن اسمه جيد) والذي هو قادرٌ فقط على فعل شيءٍ واحد، وليكن صنع الصنادل. إن فكرة أن (جيد) يصنع الأحزمة سوف تكون تناقضًا: إنها فكرة أن «الكائن القادر فقط على صنع الصنادل، يصنع شيئًا ليس بصندل». ولكن عن طريق الاستدلال في الفقرة السابقة فإن (جيد) يمكن أن يُعتبر كلي القدرة: بما أن فكرة صنعه للأحزمة هي تناقض، وعدم قدرته على فعل ذلك لن يعتبر تقييدًا لقدرته. ولكن من الواضح أن هذا الطرح سخيف، إن الكائن القادر فقط على صنع الصنادل هو كائن محدود القوة للغاية.

الخطأ الذي جرى هو التالي: ربما كان تناقضًا بالنسبة لـ(جيد) أن يصنع أحزمة، ولكن هذا يعود لقيوده. إن صنع الأحزمة ليس بتناقض، قطعًا، وهذا واضح تمامًا، كون الأحزمة تصنع طوال الوقت. إذا كانت صفة كلي القدرة تعني القدرة على عمل كل الأشياء غير المتناقضة، لذلك يجب أن تتضمن القدرة على صنع الأحزمة.

والشيء نفسه ينطبق على الإله وارتكاب الإثم. لنأخذ مثلًا بعض الأشياء الشريرة: أن تجلب لهذا العالم طفلًا بريئًا يموت ميتةً مؤلمةً من الجوع. ليس هناك تناقضٌ في هذه الفكرة، للأسف، لأن مثل هذه الأمور كثيرة الحدوث إلى حدٍ بعيد. لذلك فإن الإله كلي القدرة لا بد وأنه قادرٌ على جعل ذلك الأمر يحدث.

قد يكون هناك تناقضٌ في فكرة أن الإله المتصف بالخير المطلق يقوم بمثل هذا العمل، ولكن عندها، مثله مثل (جيد)، فإن الأمر يعود لقيوده. إذًا ذلك القيد من عدم القدرة سوف يبطل صفة كلية القدرة.

لذلك فإن الإشكالية الأصلية ما زالت قائمة: صفة الخير الكامل في الإله لا تتلاءم مع صفة القدرة الكلية له.

ويبقى الشر، وما زلنا بحاجةٍ إلى حلٍ جديد.

فصولٌ ذات صلة

14 الغزالي، 19 ابن ميمون، 22 الأكويني، 26 الأوكامي، 42 مالبرانش، 43 لايبنتز، 49 فولتير، 77 ر. آدامز، 80 جوناس، 84 م. آدمز

روبرت ميريو آدامز (ولد عام 1937 م)[68]

Robert M. Adams (b. 1937 C.E.)

كان يمكن للإله أن يقوم بشيءٍ أفضل، أو ربما حتى أسوأ

الإله الكامل الخيّر، ليس ملزمًا أن يخلق أفضل عالمٍ من بين جميع العوالم المحتملة

لا مفر لنا من إشكالية الشر: أي الادعاء القائل بأن وجود الإله غير متوافقٍ مع وجود الشرور في العالم، وهذا يؤدي إلى أن وجود الشرور يبرهن على نفي وجود الإله.

تعتمد هذه الإشكالية على فكرة أنه كان بإمكان الإله كلي القدرة والخيّر بشكلٍ كامل أن يخلق عالمًا أفضل من الذي نقطنه الآن. إن بعض أفضل الردود على هذه المشكلة (مثل ردود مالبرانش ولايبنتز) تجادل بأن الشرور في عالمنا لا تعني بالضرورة بأن عالمنا ليس أفضل العوالم الممكنة. ويتفق جميع الأطراف في الواقع على أن الإله الكامل سوف يخلق أفضل العوالم المحتملة، لكنهم يختلفون فقط حول إذا ما كان هذا عالمنا أم لا.

يأخذ (آدامز) منحىً مختلفًا تمامًا: هو يجادل بأن الإله الكامل الخير، له الحق أن يختار خلق عالمٍ أقل من أفضل عالمٍ ممكن. لأننا قد نسأل، إذا كان الإله ملزمًا أن يخلق أفضل ما يستطيع فلمنٍ هو ملزم؟ هل هو ملزمٌ تجاه المخلوقات التي سوف يوجدها، أن يخلقها في أفضل العوالم الممكنة؟

الإجابة هي لا، لأنه فقط الأشخاص الموجودون بالفعل لديهم حقوق، ولهذا إذا كانت هذه المخلوقات لم تخلق أبدًا فهي بالتالي لم تتعرض للظلم. بدلًا من ذلك يجب علينا أن ننظر هل يمكن أن يظلم الإله أيًا من مخلوقاته في أحد العوالم الذي هو دون الأفضل بخلقهم هناك. ويبدو معقولًا أنه يمكن للإله أن يخلق عالمًا بالخصائص التالية:

لا أحد من أفراد هذا العالم سوف يوجد في أفضل العوالم الممكنة.

لا أحد من أفراد هذا العالم سوف يكون بائسًا إلى الدرجة التي يكون فيها أفضل له أنه لم يوجد.

كل فردٍ في هذا العالم سوف يكون على الأقل وبشكلٍ عام سعيدًا كما يمكن أن يكون في أي عالمٍ ممكن.

إذا خلق الإله مثل هذا العالم فإنه لا أحد من أفراده سوف يكون مظلومًا، لأنه لا أحد منهم سوف يجني فائدةً من خلق الإله لأي عالمٍ آخر بدلًا من هذا العالم. ولا يوجد هنا أي شيءٍ يتطلب أن يكون هذا العالم المخلوق أفضل من كل العوالم المحتملة عمومًا.

بالفعل قد يكون هذا العالم متواضعًا إلى حدٍ ما، مقارنةً بما هو في إمكان الإله. ولكن ما دام لا يوجد أحد مظلومٌ كونه خلق في هذا العالم إذًا فالإله الكامل الخيّر لم يرتكب أي خطأ.

إذًا فالإله ليس ملزمًا بخلق عالمٍ هو أفضل العوالم الممكنة.

يعترض بعض الناس أحيانًا على النحو التالي: تخيل زوجين يتعمدان أخذ تدابير لإحداث عجزٍ عقليٍ حاد في طفلهم الذي لم يولد بعد. وبعد الولادة يغدقان العاطفة على الطفل، ويقدمان له كل احتياجاته الخاصة، بدون كلل أو ملل، ويطوران قدرات الطفل قدر الإمكان لكي يكون سعيدًا قدر الإمكان، وإن كان عاجزًا عن العديد من المتع الأرقى. يبدو أن هذين الزوجين قد فعلا شيئًا خاطئًا، وكذلك فعل الإله حين يخلق شيئًا هو أقل من أفضل ما يمكن أن يخلقه، حتى لو نفَّذ القاعدتين (1) و(3).

ولكن على المرء أن يبدي بعض الحذر هنا. ما هو بالضبط الخطأ الذي اقترفه الزوجان هنا؟

أنهما أحضرا للوجود مخلوقًا ما أقل جودةً مما كان ممكنًا أن يفعلاه، أليس كذلك، عندها تكون تربية (مثلًا) السمك الذهبي بدلًا من حيواناتٍ أكثر ذكاءً أمرًا خاطئًا. قد يكونا ألحقا الضرر بالطفل وبهذا حرماه من السعادة المحتملة التي يمكن أن ينالها، ولكن هذا لن يفي بالشرط (3) ولهذا لا يحتسب ضد نظريتنا.

لذلك إذا تم الوفاء بالشرطين (1) و(3) -حتى لو كان بمخلوقاتٍ ليست بروعة المخلوقات التي يمكن أن توجد- عندها لا يوجد ظلمٌ لأي كائنٍ فعلي. وإذا كان الوضع كذلك، فلا يوجد أي خطأٍ قد وقع بخلقهم. وإذا كانَ كذلك، فحتى الإله الكامل الخيّر يمكن أن يخلق عالمًا هو ليس أفضل ما يمكن من بين العوالم الممكنة.

فصولٌ ذات صلة

14 الغزالي، 19 ابن ميمون، 22 الأكويني، 26 الأوكامي،42 مالبرانش، 43 لايبنتز، 49 فولتير، 76 بايك، 80 جوناس، 84 م. آدامز

إليونور ستومب (ولدت عام 1947 م)[69]

Eleonore Stump (b. 1947 C.E.)

عسى الرب أن يمنحنا السكينة لقبول ما لا يمكن تغييره - أي كل شيء

التضرع ليس له تأثيرٌ على الرب، ولكن هذا لا يجعله عديم الجدوى

قد تبدو الصلاة وكأنها نشاط بسيط مباشر، ولكن في الحقيقة، إنها تثير بعض المشاكل الفلسفية المعقدة. وتصف (ستومب) عددًا من هذه المشاكل، ولحسن الحظ أنها تقدم حلًا.

على سبيل المثال، فإن إحدى المشاكل هي أن التضرع يبدو غير قادرٍ على إحداث أي تغييرات خارجية في العالم. ولكي نفهم هذا، دعونا نفترض أن أحدهم، تضرع من أجل حدوث نتيجةٍ معينة. إذا كان التماس المتضرع سوف يجعل العالم بشكل عام أسوأ مما يفترض أن يكونه، عندها فإن الإله الكامل الخير، الذي دائمًا ما يفعل الأفضل في كل شيء، سوف لن يستجيب لهذا التضرع، ولكن إذا كان سوف يجعل العالم بشكلٍ عام أفضل، عندها فإن الإله الكامل الخير سوف يحققها على أي حال، بغض النظر تم التضرع أم لا.

في كلتا الحالتين يبدو أن التضرع عديم الجدوى: إما أنه يتم تجاهله بشكل كامل، أو أنه لا علاقة له بإحداث الرب للنتيجة.

وفوق ذلك، فإن الصورة التقليدية للرب هي كونه منزهًا عن التغير، ثابت. ولكن قبل أن يتم التضرع فلا بد أنه قد قرر ما إذا كان سينفذ المطلوب في التضرع، لأنه لو ترك الأمر معلقًا حتى يتم التضرع فإن هذا يتطلب حدوث تغيير لاحقٍ عليه. ولكنه إذا كان قد قرر سلفًا ما يجب عمله عندها فإن التضرع ليس له أيّ تأثير عليه وبالتالي مرةً أخرى يبدو أنه عديم الجدوى.

والآن يدافع (الأكويني) عن فكرة التضرع بالشكل التالي: لا تحدد العناية الإلهية فقط الآثار التي ستوجد في العالم ولكنها أيضًا تحدد الأسباب التي سوف تولد تلك الآثار. يصبح التضرع عندها جزءًا من النظام السببي في

العالم: نحن لا نتضرع لنغير رأي الرب فيما سوف يحدث في العالم (طالما أنه تم تحديد ذلك مسبقًا) ولكن للحصول عن طريق التضرع على ما قرر الرب أنه سوف يتحقق عن طريق التضرع.

ولكن يبدو أن هذا الرد غير وافٍ. ليس لأنه فقط يفترض أن المستقبل برمته قد تم تحديده مسبقًا -وهذا لوحده يتطلب توفيقًا مع حرية الإنسان- ولكن لأنه أيضًا يتركنا دون تفسيرٍ محدد لماذا بالضبط يجب أن تُدرج التضرعات في خطة الرب كسببٍ لحدث معين. إذا كان الرب قد خطط كل شيء، فلماذا يجب أن تحدث بعض الأشياء بسبب تضرع الإنسان والتي لم تكن لتحدث بأي سبب آخر؟

ما هو الفرق الدقيق الذي يصنعه التضرع؟

حلٌ آخر أفضل يعتمد على المفهوم التقليدي للرب كشخص ويبحث فيما يتطلبه الأمر للحفاظ على علاقات إيجابية بين أشخاص متفاوتين بشكلٍ كبيرٍ في المكانة. هناك خطران على الأقل يهددان الشخص ذا المكانة الأدنى في مثل هذه العلاقة: (1) قد يخضع المرء بشكلٍ كاملٍ للشخصية المتفوقة بحيث يصبح تابعًا صاغرًا ويفقد كل مقومات شخصيته الفردية أو (2) قد يفسده التقرب الشديد من الشخصية المتفوقة بحيث يستغل السلطة لغاياته الخاصة. الآن إذا كان الرب مهتمًا بصداقةٍ حقيقةٍ مع الجنس البشري، فيجب عندها أن تكون بشروطٍ تتجنب هذه المشاكل.

وقد يكون التضرع هو الشيء الذي يقف كحاجزٍ في وجه هذين الخطرين.

في التضرع فإن المرء يقوم بطلبٍ صريحٍ للمساعدة وبذلك يقر باعتماديته على الرب.

إن هذا الأمر جنبًا إلى جنب مع عدم التيقن من الحصول على ما تضرع له يساعدان على منع غطرسة المنفعة الذاتية المشروحة في (2). ولكن وفي الوقت نفسه، لأن الرب لا يتدخل تلقائيًا ببساطة ولكنه يؤجل عمل بعض الأشياء الجيدة حتى يُسأل من قبل الملتمس، بهذا فإن الرب يتخذ الإجراءات الوقائية التي تحمي الاستقلالية النفسية للمتضرع وبذلك فهو يحميه من (1).

وبذلك وعلى الرغم من أن التضرع لا يؤثر بتغييرٍ في الرب فإنه ليس عديم الفائدة، لأنه يُحدث تغييرًا في الشخص الذي يتضرع. وبكلماتٍ أخرى فإن الرب يعمل من خلال التضرع لا لمصلحته ولكن لمصلحتنا، وبقيامه بهذا فهو يساعد على تعزيز والحفاظ على العلاقة الوثيقة المرغوبة بين الكينونة الأسمى وبين الكائن غير المعصوم، المحدود، غير الكامل والتي بغير هذه الطريقة قد لا تكون ممكنة.

ألفن بلانتينغا (ولد عام 1932 م)[70]

Alvin Plantinga (b. 1932 C.E.)

معقولٌ من دون أسباب

يمكن أن يكون الإيمان بالرب معقولًا حتى من دون حجةٍ أو دليلٍ داعمين

تشارك الملحدون مع معظم الموحدين الفلسفيين وجهة النظر القائلة بأن الاعتقاد بوجود الإله هو أمر عقلاني أو منطقي فقط إذا توافرت الأدلة الكافية على ذلك، واختلفوا فقط فيما إذا كان يوجد فعلًا أدلة كافية، يقدم الموحدون حججًا جديرةً على مر قرون ويرفضها الملحدون كلها.

وعلى النقيض من ذلك فإن (بلانتينغا) يرفض المقدمة المتفق عليها: ويقول إن الإيمان بالإله يمكن أن يكون منطقيًا حتى بدون الحجج أو الأدلة الداعمة.

لنفهم هذا، سوف نبدأ بنظرية المعرفة المشهورة والتي تدعى بالنظرية التأسيسية foundationalism. يميز التأسيسيون بين نوعين من الاعتقاد: (1) المعتقدات المستمدة derived beliefs وهي مقبولةٌ بناءً على معتقدات أخرى (أو أدلة) و(2) المعتقدات الأساسية basic beliefs التي تقبل بدون مثل هذه الأدلة.

سوف تكون بعض المعتقدات غير معقولة إطلاقًا بغياب أي دليل، كمثال، الاعتقاد بوجود حياة ذكية على القمر. ولكن معتقداتٍ أخرى لن تكون كذلك، والتي من الممكن أن ندعوها معتقدات أساسية حقًا properly basic beliefs. المثال التقليدي لهذه المعتقدات يتضمن اعتقادًا رياضيًا بسيطًا («1+1=2») واعتقادًا عن حالات المرء الذهنية («أنا أتألم»): إن ما تتشاركه هذه الاعتقادات هو استحالة أن تكون مخطئًا حول هكذا أمور ولهذا فإن الاعتقاد بصحتها لا يحتاج إلى مزيدٍ من الأدلة. فهي باختصار تبرهن ذاتها بذاتها أي بديهية self _ evident.

ولكن هل علينا أن نقصر الاعتقادات الأساسية حقًا على ما هو بديهيٌ بهذه الطريقة؟

يعتقد التأسيسيون التقليديون بأننا يجب أن نفعل ذلك، ولكن لماذا بالضبط علينا أن نقبل مثل هذا الاعتقاد (قصر الاعتقادات الأساسية على ما هو بديهيٌ فقط)؟ هذا الاعتقاد في حد ذاته ليس بديهيًا، وبالتأكيد لا يملك ذلك المستوى من التيقن الذي تتمتع به المعتقدات الرياضية والمعتقدات حول حالتنا الذهنية. وأيضًا ليس من الواضح كيف أن هذا الاعتقاد يمكن أن يستمد من تلك الاعتقادات التي تعتبر أساسية حقًا. ولكن وحسب كتابات التأسيسيين عن المعرفة فنحن ليس لدينا أي مسوغٍ عقلاني لقبول اعتقادهم هذا، أن نقبل أن الاعتقادات البديهية فقط هي اعتقادات أساسية حقًا.

ولكي نحدد ما هي الاعتقادات الأساسية حقًا يجب ألا نحاول مسبقًا التعامل بالمنطق مع مختلف المعايير المجردة مثل مفهوم «البديهي». ولكن يجب علينا أن ننظر في ممارساتنا الاعتيادية، أي نوع من الأشياء عادةً ننظر إليها على أنها أساسية في مختلف الظروف. وعندما نفعل هذا فإننا سوف نرى أن الاعتقادات الأساسية حقًا يمكن أن تتضمن اعتقاداتٍ إدراكية اعتيادية مثل («أنا أرى شجرة») أو اعتقادات من الذاكرة («تناولت الفطور هذا الصباح»)، اعتقادات عن حالات ذهنية للآخرين («فريد غاضب»)، وهلم جرا. ولا يعني هذا أن مثل هذه الاعتقادات هي أساسية حقًا في كل الظروف، قد يكون هناك أيضًا سياقاتٌ بحيث تتطلب الاعتقادات الإدراكية مسوغًا منطقيًا من قبل اعتقاداتٍ أخرى. الفكرة هي مجرد أنها في بعض الظروف، ظروف اعتيادية، لا تتطلب مثل هذا التبرير لتكون عقلانية.

ولكن نفس الشيء يمكن أن يقال عن الإيمان بالرب: هناك ظروفٌ يمكن ضمنها اعتبار الإيمان من الاعتقادات الأساسية حقًا. ربما نحن ميالون لنشعر بيد الرب في العالم من حولنا، ربما عند قراءة الكتاب المقدس نشعر أن الرب يتكلم لنا، ربما عندما نشعر بالذنب نشعر أن الرب غير راضٍ عن عملنا، ربما عندما نكون في خطر نجد أنفسنا نؤمن برعاية الرب لنا، وهلمَّ جرًا.

هذه الاعتقادات لا تختلف عن الاعتقادات الإدراكية والتي هي من الذاكرة التي سبق ذكرها. وإذا كان يمكن اعتبارها أساسية حقًا كذلك يمكن اعتبار الإيمان بالرب.

بالطبع هذه الاعتقادات ليست «بديهية» بل إنه من الممكن أن يتبين في النهاية أنها زائفة. ولكن نفس الأمر ينطبق على باقي الاعتقادات التي سبق ذكرها. إن النقطة هي مجرد أن تلك الاعتقادات الأخرى قد تكون أساسية حقًا ضمن سياقٍ محدد، وكذلك يمكن أن يكون الإيمان بالرب.

وإذا كان الأمر كذلك، يمكننا أن نجد أنه من المعقول تمامًا الإيمان بالرب في الظروف المناسبة بدون دليلٍ ولا حجة.

فصولٌ ذات صلة

68 فيتغنشتاين، 82 ألستون

هانز جوناس (1903 - 1993 م)[71]

Hans Jonas (1903 - 1993 C.E.)

الرب بعد أوشفيتز

إن مشكلة الشر قد حلت بتنازل الرب عن قدرته

أخذت قضية معتقل (أوشفيتز) Auschwitz[72] إشكالية الشر القديمة إلى مستوىً جديد من الأهمية، ليس فقط بالنسبة للموحدين بشكلٍ عام ولكن بالنسبة للشعب اليهودي على وجه الخصوص، الذي اعتبر أن الربَّ أقام معهم عهدًا موثقًا خاصًا.

لقرونٍ مضت فسَّر اليهود الشرور التي أحاطت بهم كعقابٍ إلهيٍ لفشلهم في الالتزام بجانبهم من العهد، ولكن معسكر (أوشفيتز) قضى على هذا التفسير كما قضى على الأطفال والرضع. لا يمكن تبرير شناعة (الهولوكوست)[73] بأي خيانة ارتكبها اليهود. يصر (جوناس) على أن السؤال يجب أن يتضمن تحديثًا: ما نوع هذا الإله الذي سمح بـ(أوشفيتز)؟

إجابته تبدأ بأسطورةٍ مختصرةٍ من اختراعه.

في البدء، ولأسبابٍ لا يمكن معرفتها اختار الإله الذي هو أساس الوجود أن يتخلى عن فرصة ومخاطرة الانخراط. وكذلك فعل وبكلِّيته داخلًا في الزمان والمكان، لم يترك وراءه شيئًا، شيئًا من نفسه، لا شيء يستطيع به توجيه العملية الجارية في العالم. ومن أجل أن يتمكن العالم من الوجود، ويعتمد على نفسه، تخلى الإله عن وجوده المقدس.

وبقيامه بذلك لم يعد لديه أي معرفةٍ مسبقةٍ بالمستقبل. ومن أجل أن يعرف ويتأكد ماذا سيحصل في العالم كان عليه أن ينتظر ويرى. ومع مرور الزمن رأى الجنس البشري ينشأ، متمتعًا بالوعي والإرادة الحرة.

ومن ثم كان هناك (أوشفيتز).

هذه الأسطورة تعكس إلهًا يمكن أن يقال عنه إنه عانى جنبًا إلى جنب مع مخلوقاته وحتى بسببها. ذلك الإله لم يعد الكائن السرمدي الذي لا يتغير ولكن بدلًا من ذلك أصبح متغيرًا بشكلٍ مستمر، يتغير بواسطة نفس العالم الزمني الذي يعيش في علاقةٍ مستمرةٍ معه. إلهٌ راعٍ، ليس عن بعد وليس بشكلٍ غير شخصيٍ كما اعتاد الفلاسفة على التفكير.

إلهٌ يهتم ولكنه لا يتدخل: بسماحه للعالم بالوجود فقد ترك الأمور للآخرين لكي يعملوها.

والأهم من ذلك كله: لم يعد الإله كلي القدرة.

يمكن أن نُضَمِّن القدرة الكلية والخيرية في تصورنا للإله فقط على حساب عدم الوضوح. لأنه من المؤكد أنه من غير المفهوم كيف أن هذا الإله كلي القدرة والخيّر الكامل يمكن أن يسمح بـ(أوشفيتز). ولكن الجواب اليهودي الذي نسعى له لا يمكن أن يتخلى عن ذلك الوضوح: إن مفهوم إلهٍ خفي أو منافٍ للعقل هي فكرة غير يهودية أساسًا لأن البناء الفكري لليهودية يقوم على أن الإله أوحى إلينا بوصاياه وقوانينه في التوراة. ولا نستطيع أيضًا أن نستغني عن فكرة خيرية الإله ويبقى لدينا إلهٌ يستحق العبادة.

لذلك وعلى ضوء ما حدث في (أوشفيتز) علينا أن نفهم أن الرب ليس كلي القدرة.

كان الرب صامتًا خلال المحرقة ليس لأنه اختار عدم التدخل، ولكن لأنه لم يستطع التدخل.

فمن خلال سماحه للعالم بأن يكون في المقام الأول فقد حرم نفسه من القدرة على التدخل.

وعلى الرغم من أن هذا قد يبدو على تناقضٍ مع العُرف، ولكن ذلك في الحقيقة يملك سابقةً هامةً في النصوص الباطنية اليهودية القديمة المعروفة بسم الكابالا Kabbalah. حيث نجد فيها أن الكائن غير المحدود والذي هو الرب ولكي يفسح مجالًا للعالم فقد وجب عليه أن يقلص نفسه. وهكذا فإن الفراغ المشغول سابقًا من قبله قد توسع خارجه وأصبح «اللاشيء» والذي فيه أو منه خلق الرب العالم. وكذلك في أسطورة (جوناس) فإن الرب تقلص كليًا داخل نفسه حتى أنه تخلى عن قوته للعالم الذي خلقه.

وبالتالي فإن مشكلة الشر قد حُلَّت بأن الرب قد تخلى عن قوته. كونه أعطى كل نفسه لما سيصبح العالم -حتى نستطيع نحن الفانون أن نوجد- وكنتيجةٍ لذلك فإن الرب لم يعد لديه المزيد كي يعطيه. والآن يقع على عاتقنا أن نعطيه بالمقابل، لتدارك الخلل.

لإصلاح العالم.

فصولٌ ذات صلة

14 الغزالي، 19 ابن ميمون، 22 الأكويني، 26 الأوكامي،42 مالبرانش، 43 لايبنتز، 49 فولتير، 76 بايك، 77 ر. آدامز، 84 م. آدمز

جورج مافروديس (ولد عام 1926 م)[74]

George Mavrodes (b. 1926 C.E.)

إذا لم يكن هناك إله؛ عندها يكون كل شيء مسموحًا، ولكن إذا لم يكن كل شيءٍ مسموحًا؛ عندها لا بد أن هناك إلهًا

إن الفكرة المعبر عنها في عنوان هذا الفصل -والتي اشتهرت حيث طرحها (دوستويفسكي)[75] على لسان شخصيته إيفان كارامازوف ثم تردد صداها على لسان الفيلسوف الوجودي (جان بول سارتر)- هي أن الأخلاق في نهاية المطاف تعتمد بشكلٍ ما على الإله. وإذا كان الأمر كذلك، فإذا لم يكن هناك إله فلن يكون هناك أخلاق. ومع ذلك فإن (مافروديس) وبنفس طريقة التفكير المستوحاة من (كانط) قد عكس الاتجاه: إذا كان هناك أخلاق، وهذا يعني، إذا كانت بعض الأشياء من الصواب أو الخطأ فعلها بشكل جوهري، فإن الإله لابد أن يكون موجودًا.

وبكلماتٍ أخرى تقدم الاعتبارات الأخلاقية وسائل لإثبات وجود الإله. ولنرى كيف ذلك، سنقوم برسم صورةٍ للعالم من وجهة نظرٍ عامةٍ لملحد ثم من بعدها سنرى أنه من الصعب جدًا على الأخلاق أن تتلاءم مع هذا العالم. في إيماءةٍ للملحد الشهير (برتراند راسل) سنسمي عالمًا باسم العالم الراسلّي والذي له الخصائص التالية:

الظواهر الذهنية (مثل الوعي، الشعور، إلخ...) هي مجرد نتاجاتٍ لأسبابٍ لا عقلية (مجرد نشاطات فيزيائية في الدماغ بشكل بحت).

الحياة الإنسانية تنتهي بشكلٍ دائمٍ مع الموت.

على المدى الطويل حتى الجنس البشري بالمجمل سوف يتلاشى تحت حطام الكون. كمثال، عندما تحترق الشمس في نهاية المطاف.

يُعتبر العالم الراسلي في النهاية وباختصار مجموعةً من الجسيمات تغزل حول بعضها دون عنصرٍ إلهي أو روحيٍ من أي نوع كان.

والسؤال المطروح الآن: ما المعنى الذي يمكن تحقيقه من عالمٍ كهذا في ظل وجودٍ حقيقيٍ للأخلاقيات والالتزام الأخلاقي؟

فالجسيمات تتصرف كما تفعل، طبقًا لقوانين الطبيعة، ولكن الأخلاقيات لا تتعلق بكيف نعمل ولكن بكيف يجب علينا أن نعمل، بغض النظر فعلنا ذلك أم لم نفعل.

يسمح العالم الراسلي للناس أن يشعروا بالالتزامات الأخلاقية، أي أن التصرف بطريقةٍ معينةٍ أمرٌ ضروري وأنه ممنوعٌ التصرف بطريقةٍ أخرى. ولكن للأسف، لا يمكن قياس الالتزام الأخلاقي الحقيقي ببساطةٍ مع الشعور بالالتزام. يمكن أن يوجد الالتزام الحقيقي حتى في غياب مثل هذه المشاعر ويمكن أن توجد هذه المشاعر حتى بغياب الالتزام الحقيقي. كمثال، حتى ولو أن امرأة معينةً لا تشعر بأن عليها الامتناع عن السرقة، فإن هذا لا يعني أن السرقة ليست خطأً أخلاقيًا.

قد يستدعي الشخص الراسلي المصلحة الذاتية لتفسير الأخلاقيات. قد يقول الراسلي: إن القول بأن شخصًا ما يجب أن يتصرف بطريقةٍ معينة، هو حقًا القول بأن حياة الشخص سوف تتحسن إذا فعل ذلك: أي أنه سوف يتلاءم بشكلٍ أفضل في المجتمع، وبنهاية المطاف سيكون أكثر سعادة، إلخ...

ولكن المشكلة هنا والتي لاحظها (كانط) هي أن التصرف بشكل أخلاقي لا يتوافق دومًا مع ما هو في مصلحتنا الذاتية. غالبًا ما يتطلب القيام بما هو صحيح بأن نتخلى عن بعض الميزات، كمثال، عندما نكون ملزمين بإعادة نقودٍ وجدناها. إذًا لا يمكن تفسير الأخلاقيات بناءً على المصلحة الذاتية.

ولا يستطيع الراسلي أخيرًا أن يستدعي نظرية التطور لشرح الأخلاقيات. قد يكون صحيحًا أن امتلاكنا للمعتقدات والمشاعر الأخلاقية يزودنا بنوعٍ من الميزة التطورية على بقية الأجناس، وقد يفسر هذا امتلاكنا لها. ولكن هذا فقط سوف يفسر شعورنا بالالتزام، وتفسير ذلك، كما رأينا، لن يفسر كيف ولماذا لدينا التزامات حقيقية.

في الواقع ليس هناك مجالٌ للأخلاق في عالمٍ يتكون في نهاية المطاف من جسيمات تندفع حول بعضها البعض. إذا كان هناك أخلاقياتٌ حقًا -أي إذا كان هناك حقًا أفعالٌ جيدة وصحيحة وأفعالٌ أخرى سيئة وخاطئة- فيجب أن يكون هذا العالم مكونًا من أكثر مما هو مجرد جسيمات. إن الأخلاقيات تُكَّون فكرةً منطقية، على الأقل حيث يكون العقل والذات أكثر من مجرد هيئات، وحيث، ربما يوجد إله وبمقتضى ذلك فإن العقل والذات يحصلان على قيمها ويتلقيان التزاماتهما.

فصولٌ ذات صلة

2 أفلاطون، 54 كانت، 65 راسل، 89 دينيت

ويليام ألستون (ولد عام 1921 م)[76]

William Alston (b. 1921 C.E.)

إدراك الإله

لا يحتاج الإيمان بالإله إلى حجة، في حال ببساطة، أدركت الإله بشكلٍ مباشر

لست بحاجةٍ إلى حجةٍ لإثبات وجود شيءٍ ما إذا كان الشيء موجودًا مباشرةً أمامك، إذا كان بإمكانك إدراكه ببساطة.

ويقترح (ألستون) أن الأمور تبدو هكذا بالنسبة للعديد فيما يتعلق بوجود الإله.

ولكن هل يمكننا أو يجب علينا أن نقبل ادعاء أحدهم أنه أدرك الإله؟ يحتوي التاريخ الطويل للأدب الباطني على العديد من هذه الادعاءات، وحتى أن الكثير من المعاصرين المتدينين يتحدثون بنفس الطريقة. ولكن من الطبيعي الاعتراض بأن مثل هذه الادعاءات لا يمكن القبول بها دون تمحيص.

إن الإله كونه غير مادي لا يمكن إدراكه بنفس الطريقة التي ندرك بها الأجسام العادية مثل الأشجار، ولا يمكن للمرء أن يمتلك تجربةً حسيةً مع الإله بشكلٍ حرفي.

ولكن اعتراضنا ليس من النوع الكثير. كمثال، بالطبع يختلف إدراكنا للإله غير المادي عن إدراكنا للأجسام المادية بطريقةٍ ما، وبالتحديد كونه «غير محسوس». وإن التجربة الدينية كما يمكن أن ندعوها ببساطةٍ ليست تجربةً حسية.

ولكن قد يستمر المعترض، إذا كانت التجربة الدينية ليست حسية فعندها إن أي ادعاءٍ عن إدراك الإله يجب أن يتضمن تفسير المدعي لتجربته بطريقةٍ ما، ليس مجرد الإبلاغ عنها كما هي، وهكذا يمكنه ادعاء تجربته بشكلٍ مبررٍ لتكون «عن الإله» فقط في حال كان لديه مسبقًا أسبابٌ أو حججٌ مستقلةٌ للاعتقاد بأن الإله موجود وكان يسبب تلك التجربة.

ولكن هذا لا يبدو عادلًا. نحن لا نطالب بنفس التجربة الحسية لنقبل إدراكًا حسيًا ما كوجود تفاحة مثلًا، نحن لا نطالب بـ«أسباب مستقلة» لنعتقد بوجود التفاحة. في الواقع إن اعتقادنا بوجود التفاح نفسه يعتمد بشكلٍ أساسي على تجاربنا الحسية عن التفاح، وليس العكس. إن المطالبة بـ«أسباب مستقلة» لإدراك وجود الإله هو تطبيقٌ لمعيارٍ مزدوجٍ تعسفي.

قد يُبرز المعترض عندها اختلافاتٍ أخرى بين التجربة الحسية والتجربة الدينية. إن التجربة الحسية موثوقة أكثر: إنها تعطينا معرفةً مفصلة عن العالم، وتسمح لنا أن نقوم بتنبؤاتٍ دقيقة حوله، وهي متناسقةٌ بشكلٍ كبير بين الناس المختلفين، وما إلى ذلك. ولا يبدو أن أيًا من هذه الأمور صحيحٌ بالنسبة للتجربة الدينية، وليس هناك ما هو تعسفيٌ بقبول التجربة الحسية كأساسٍ لنا في الاعتقادات حول العالم في حين يتم رفض التجربة الدينية.

ومع ذلك كما رأينا في الرد على الاعتراض الأول أعلاه، فإن هذه الاختلافات قد لا تعكس اختلافًا مهمًا بين نوعين من التجربة ولكن فقط تعكس الاختلافات العديدة في الطبيعة بين العالم المادي والإله.

ومن المسلم به أن التجارب الدينية غالبًا ما تؤدي بالناس لادعاءاتٍ متناقضةٍ حول الإله (وفي النهاية تؤدي إلى أديانٍ غير متوافقة) حيث تبقى تلك الادعاءات إشكالية، لأنها تعني أنه لا يمكن لكافة المعتقدات القائمة على التجربة الدينية أن تكون صحيحة. وفي حال لم تكن كذلك، فكيف يمكن لتلك التجربة أن تفسر الإيمان بالإله بالطريقة التي نسعى لها؟

ولكن حتى هنا لا يوجد اختلافٌ حقيقيٌ بين التجربة الحسية والتجربة الدينية. تقدم التجربة الدينية تفسيرًا غير مطلقٍ ولكن مبدئيًا للإيمان بوجود الإله: يمكن للإيمان المستند على تجربةٍ كهذه أن يتم تفسيره ما لم يكن هناك سببٌ وجيه لرفضه (كدليلٍ مقنعٍ على التناقض). ولكن الشيء نفسه صحيح فيما يتعلق بالتجارب الحسية. ليس هناك ما يضمن أن تسفر عن الحقائق أيضًا: يوجد أسبابٌ وجيهةٌ في بعض الأحيان تؤدي بنا للاعتقاد بأن الواقع ليس كما يبدو لنا عن طريق الحواس.

تمامًا كما قد نؤمن وبشكلٍ مبرر بالعالم المادي ببساطة لأننا ندركه، بالتالي، يمكننا تفسير إيماننا بوجود الإله إذا كنا محظوظين بما يكفي لندركه.

فصولٌ ذات صلة

68 فيتغنشتاين، 79 بلانتينغا

جون هيك (ولد عام 1922 م)[77]

John Hick (b. 1922 C.E.)

واحدٌ وراء العديد

إن جميع الأديان هي طرقٌ صالحةٌ على حد سواء للحصول على نفس الحقيقة

سبق وذكرنا (في عنوان كارل راهنر) ظاهرة التنوع الديني. هناك العديد من الأديان -بما في ذلك ديانات تعدد الآلهة (الهندوسية)، وديانات التوحيد المختلفة (اليهودية، المسيحية، الإسلام) وحتى الإلحاد الديني (البوذية، الطاوية[78])- تقوم غالبًا بادعاءاتٍ غير متناسقة حول الإله والعالم وأمور وممارسات دينية مختلفة. ويثير هذا العديد من المسائل الفلسفية:

هل من المعقول أن نقبل دينًا واحدًا على أنه صحيح ونرفض الباقين؟

هل يمكن القول عن جميع تلك الأديان إنها صحيحة، أو تحوي عناصرَ صحيحة، رغم عقائدها المتناقضة؟

أو ربما يجدر بنا القول إنه لا يمكن إيجاد الحقيقة في أيٍ منها؟

يختار (راهنر) من أجل الشمولية: أن دينه (الكاثوليكية) هو الدين الصحيح بشكلٍ واضح، ولكن قد تعبر الأديان الأخرى ضمنيًا عن نفس الحقائق.

يعتقد (هيك) أن هذا ليس سهلًا قبوله: حيث أن جميع أساليب الخلاص المختلفة المستخدمة في أماكن أخرى -إتباع التوراة، أو الشريعة الإسلامية، أو الزن التأملية البوذية[79]- هي بشكلٍ ما أشكال للخلاص عن طريق المسيح.

نعم ينبغي أن نقبل التعددية: إن الأديان المختلفة هي طرقٌ صالحةٌ على حد سواء للحصول على نفس الحقيقة، ولا يبدي أي دين إبانةً مميزةً له عن غيره. وعلى وجه الخصوص، تعبر جميع الديانات العظيمة بطرقٍ مختلفة من

التجربة والتصور، وبالنهاية تعيش في علاقةٍ مع حقيقةٍ إلهية ما، حقيقة تتجاوز تجاربنا وتصوراتنا المختلفة عنها.

صحيح، إنها كثيرًا ما تخبر قصصًا غير متناسقةٍ حول أحداثٍ تاريخية. وأيضًا تجادل ادعاءاتٍ مادية وميتافيزيقية مختلفة حول العالم: فيما إذا كان العالم أزليًا أو أنه قد خلق من العدم، فيما إذا كانت الروح مستقلةً عن الجسد، فيما إذا كان التقمص يحدث أم لا، وأمور كهذه. ومع ذلك يمكننا أن نرفض هذه الاختلافات إلى حدٍ كبير: ليس فقط لأن مثل هذه الأمور غير معروفةٍ في معظمها ولكنها أيضًا ليست أساسيةً حقًا بالنسبة للأديان.

إن ما هو أساسيٌ للأديان ما يلي: أنه هناك مستوىً معين من الحقيقة يتجاوز ما هو متاحٌ لحواسنا ومفاهيمنا وفكرنا، وأننا قادرون من خلال عملياتٍ مختلفة على الانتقال من حالة وجودٍ أدنى إلى حالةٍ أفضل، حيث تتضمن هذه الأخيرة في النهاية تحقيق شكلٍ من أشكال الاتحاد مع تلك الحقيقة العليا.

وهذا أمرٌ مشتركٌ بين جميع الأديان الرئيسية.

بالطبع يصف كل دينٍ الحقيقة العليا بمصطلحاته الخاصة. لذلك فإن لكل دينٍ تصوره الخاص عن الحالة «الأدنى» التي فيها نجد أنفسنا (متدهورين، مغربين عن الإله، منفصلين عن الوحدة النهائية، إلخ...) فضلًا عن تقديم إجرائياته وآلياته لتحقيق الحالة الأفضل المرغوبة (التوراة، الشريعة، الصلاة والسر المقدس، التأمل، إلخ...). وكلٌّ منها يصف تلك الحالة الأفضل بمصطلحاته الخاصة أيضًا (دخول الجنة، أن تصبح واحدًا مع الإله أو العالم، الحرية من التقمص، إلخ...). ولكن عندما تنظر بعناية ترى أن كل ذلك مجرد طرقٍ مختلفةٍ لوصف ما هو في الأساس نفس الشيء: رحلتنا من الانغماس في العالم الحسي الذي تسيطر عليه الأنا إلى إعادة الاتحاد غير الأناني مع شيءٍ أكبر من أنفسنا التي تسيطر عليها الأنا.

لذلك يمكننا القول بأن كل هذه الأديان صحيحة، أو أقله تتشارك نفس الحقيقة، على الرغم من ادعاءاتها المتناقضة. وتنعكس مصداقيتها في فعاليتها على مساعدة الناس بالوصول إلى حالة الوجود العليا تلك، وكلها صحيحةٌ في النهاية حيث أنها ترتكز على نفس الحقيقة العليا أو موجهةٌ نحوها. في الواقع فبدلًا من أن تعطينا التناقضات بين الأديان سببًا لرفض أي دينٍ أو لرفض جميع تلك الأديان، إنها تعطينا سببًا لتقدير مدى عدم كفاية حواسنا وفكرنا لاستيعاب تلك الحقيقة العليا.

إذًا فوراء العديد، هناك فقط واحد.

فصولٌ ذات صلة

73 راهنر

مارلين ماكورد آدامز (ولدت عام 1943 م)[80]

Marilyn McCord Adams (b. 1943 C.E.)

حتى عندما يكون أفضل العوالم المحتملة ليس جيدًا كفايةً بالنسبة لك

كيف يمكن القول عن الإله بأنه خيّر، حتى بالنسبة للأفراد الذين يعانون من شرورٍ مروعة!

يفسر بعض الفلاسفة (مثل مالبرانش ولايبنتز) كيف أن الإله الخير بشكلٍ كامل يسمح بالشرور وذلك باتباع رؤيةٍ شاملة: لا بد وأن يخلق الرب أفضل عالمٍ محتمل عمومًا، ولكن حتى العالم قد يحوي شرورًا معينة.

فلاسفةٌ آخرون (مثل روبرت آدامز) يرفضون أنه لا بد وأن يخلق الرب أفضل العوالم المحتملة ولكن فقط بشرط أن أي فردٍ يخلقه يجب أن يجد حياته تستحق أن تعاش بشكلٍ عام.

تجادل (مارلين آدامز) بأن كلًا من الاستراتيجيتين لا تعالجان مشكلة الشرور المروعة: حيث أن الشرور الكبيرة التي تتم معاناتها تعطي المرء سببًا ليشك فيما إذا كانت حياته جيدةً بشكلٍ عام.

كما يؤكد (فولتير) وآخرون، قم بإخبارِ أمٍ تشهد مقتل طفلها أو امرأةٍ تم اغتصابها وتقطيع أوصالها بأن معاناتهما لأجلٍ «الخير العام الأعظم»، ببساطةٍ لن تفعل ذلك.

لذلك حتى لو كان خير الرب موجهًا نحو العالم ككل، كما يقترح (مالبرانش) و(لايبنتز)، فإنه ليس من الواضح تمامًا كيف يمكن القول بأنه موجهٌ نحو الفرد الذي دُمِّرت حياته بواسطة بعض الشرور المروعة.

وبالتالي فإن إشكالية الشر، الإشكالية الفردية للشر، لا تزال بحاجةٍ إلى حل.

من الممكن طبعًا أننا قد لا نكون قادرين أن نفهم تمامًا لِمَ يسمح الرب بأن يعاني الأفراد من الشرور المروعة، لنقل، أكثر من مجرد طفلٍ بعمر العامين مريضٍ بشكلٍ خطير قد يفهم لماذا يخضعه والداه لاجراءاتٍ طبيةٍ مؤلمةٍ وجائرة.

وعلى الرغم من ذلك فإن الإيمان بخيرية الرب الكاملة قد لا يتطلب فهم لماذا، طالما بإمكاننا فهم كيف أنه قد لا يزال يحتسب خيرًا بشكلٍ عامٍ بالنسبة لبعض الأفراد المصابين.

كيف يمكن أن يبدو ذلك غامضًا لكثيرٍ من الفلاسفة. لقد سمعنا كلنا عن الكثير من الأشخاص الذين دمرت حياتهم بشرورٍ مروعةٍ دون أي تعويضٍ واضحٍ من قبل خيرٍ أعظم في حياتهم. ولكن لسوء الحظ، يفترض العديد من الفلاسفة بأن «الأخيار» العظماء الوحيدين الذين يمكن أن نتضرع لهم ليعوضوا مثل هذه الشرور المروعة هم أخيار «محايدون دينيًا»: أي أشياء سوف يتم إدراكها على أنها «خير» بصورة شرعية حتى من قبل الناس غير المتدينين.

وفي حال قصرت نفسك على هذه الأنواع من الخير -خير المتع المحسوسة، جمال الطبيعة والحضارة، متع الإبداع، السعادة، إلخ...- عندها لن تجد أي حلٍ لإشكالية الشرور المرعبة. ولكن عندما يكون أمر المساءلة هو التماسك الداخلي لنظامٍ دينيٍ معين، فلماذا ينبغي أن نقصر أنفسنا على الخير المحايد دينيًا؟ يجب علينا استخدام جميع المصادر الدينية، كما ينبغي علينا أيضًا أن نستحضر حتى الخير الذي ربما لا يقبله أو يعتقد به إلا الدين نفسه على أنه خير.

وهذا يوفر حل إشكالنا. لأن التوحيد يطرح وجود الإله الخير الكامل والأعلى، وبشكلٍ واضح إن الودية اللطيفة وجهًا لوجه مع الإله والتي طرحها المفكرون المتدينون سوف تعصف حتى بالشرور المروعة التي قد يختبرها المرء في هذه الحياة الحالية أدناه.

حتى حياة أسوأ معاناة سوف يتم تعويضها على الأقل بالعلاقة الودية ما بعد الموت مع الرب، وعلى الأقل إلى النقطة حيث تكون فيها حياة المرء تستحق أن تعاش مرةً أخرى.

كما لاحظنا قد لا يكشف هذا تمامًا لماذا يسمح الرب بالشرور المروعة، ولكنه يكشف كيف يمكن أن يبقى بالإمكان القول عن الرب بأنه الخير حتى بالنسبة للأشخاص الذين يعانون تلك الشرور بقدر ما تفوق، حتى بالنسبة للفرد، من خلال الخير الأعظم الذي يتمتعون به في النهاية.

وهذا كل ما هو ضروري لحل إشكالية الشر الفردية.

فصولٌ ذات صلة

14 الغزالي، 19 ابن ميمون، 22 الأكويني، 26 الأوكامي، 42 مالبرانش، 43 لايبنتز، 49 فولتير، 76 بايك، 77 ر. آدامز، 80 جوناس

بول ديفيس (ولد عام 1946 م)[81]

Paul Davies (b. 1946 C.E.)

احتمالات أن العالم ليس من قبيل الصدفة التنظيم والتصميم في قوانين الفيزياء، يشيران إلى أن العالم لم ينشأ بالصدفة

إن «حجة التصميم» على وجود الإله ذات تاريخٍ طويل. منذ المفكرين القدماء مرورًا بمفكري العصور الوسطى كان يعتقد بأن التنظيم (أو «التصميم») الذي وجد في العالم الطبيعي سوف يتطلب تفسيرًا ما خارقًا للطبيعة. وقد تُوِّج هذا المسار الفكري في المقارنة الشهيرة لساعة بيلي في القرن الثامن عشر: كما سوف تستنتج أن ساعةً وجدتها على شاطئٍ مهجور قد تم تصميمها من قبل كائنٍ ذكي، كذلك أيضًا ينبغي أن تستنتج أن العالم ككل تم صنعه من قبل مصممٍ ذكي.

ولكن عندها جاء داروين. إن التنظيم الظاهر في العالم البيولوجي يمكن أن ينشأ في الواقع عن طريق طفراتٍ عشوائيةٍ واصطفاءٍ طبيعي. لم يكن هناك حاجةٌ لمصممٍ بعد كل شيء لإنتاج عينٍ أو جناحٍ أو أي شيء. وهكذا ماتت «نظرية التصميم» الخاصة بالتوحيد.

وحتى وقتٍ قريب يلاحظ (ديفيس) أنه تم إنعاش نظرية التصميم بشكلٍ جديدٍ منيعٍ على التحدي الدارويني.

ولنركز الآن على قوانين وخصائص الفيزياء وليس على المجال البيولوجي.

خلافًا للأشياء الحية، إن قوانين وخصائص الفيزياء لم تخضع إلى طفرات وتطورات عشوائية. وفي حال وجد التنظيم والتصميم على مستوى العالم هذا، عندها ببساطةٍ لا يمكن تفسيرهما من قبل (داروين).

وهو كذلك.

إن العالم محكومٌ بقوانين مستقرة على الإطلاق وهو بحد ذاته جديرٌ بالملاحظة، كان يمكن أيضًا أن يكون فوضويًا أو في حالة عدم تنظيم. ولكن الأهم من ذلك، أن القوانين تبدو مضبوطة بدقة على وجه التحديد لتنتج حياةً

كما نعرفها، بما في ذلك الكائنات مثلنا، بوعي وعقلانية، وأخلاق. وتعتمد تلك الحياة بحساسيةٍ شديدةٍ على الشكل الدقيق للقوانين وعلى قيم محددة صممتها الطبيعة للكيانات الأساسية مثل كتل وشحنات مختلف الجزيئات، مقدار مختلف القوى، سرعة الضوء، وما إلى ذلك. كان يمكن لكلّ من هذه الأمور أن يمتلك عددًا لا نهائيًا من القيم. كان يمكن أن تكون الجاذبية في أي وقتٍ أقوى أو أضعف بقليلٍ جدًا، كان يمكن لشحنة الإلكترونات أن تكون في أي وقتٍ أكبر أو أقل بقليلٍ جدًا. لو كان أيٌ من هذه الأشياء مختلفًا قليلًا فعندها إن عالمنا أو أي شيءٍ عن بعد مثله لا يمكن أن يكون موجودًا.

إن الاحتمالات تجاه جميع هذه المتغيرات أن تمتلك وفي نفس الوقت القيمة الوحيدة بالتحديد والضرورية لهذا العالم هي احتمالاتٌ فلكيةٌ تمامًا بكل معنى الكلمة.

في حال وضع صديقك اثنين رويال فلوش[82] متتابعين في لعبة البوكر سوف تشك مباشرةً في أنه يغش. لماذا؟ لأنه عندما يحدث شيءٌ بعيد الاحتمال بشكلٍ لا يصدق فمن الصعب جدًا تصديق أنه يحدث بالصدفة. ولكن المستبعد أكثر وبشكل لا يصدق هو المزيج الدقيق من القيم الفيزيائية، والمزيج الوحيد كهذا المزيج هو الذي من شأنه أن ينتج العالم الذي نعيش فيه. وبمعادلة المنطق ينبغي أن نستنتج أن هذا العالم لم ينشأ بمحض الصدفة.

يعترض بعض الناس في بعض الأحيان كالتالي: بالطبع إن العالم الذي نقطنه يمتلك هذه الصفات الفيزيائية المحددة، وإلا فإننا لن نكون هنا لنكتشفها! وبالنظر إلى أننا هنا فمن المستحيل أن تكون الفيزياء مختلفة، لذلك لا ينبغي أن نكون مندهشين جدًا لما نجده.

ولكن ذلك يفوت النقطة. بالطبع نظرًا لأننا هنا يتبع أن العالم يجب أن يكون منظمًا بالشكل الملائم. ولكن ما هو غير مرجحٍ بشكلٍ لا يصدق هو أننا هنا، أن المزيج الوحيد من القيم الفيزيائية الأساسية التي سوف تنتج عالمًا ذا قيمة هو المزيج الذي حدث.

وعندما يحدث شيءٌ ما غير مرجحٍ بشكلٍ لا يصدق فمن الصعب أن نعتقد أنه يحدث بالصدفة.

فصولٌ ذات صلة

50 بيلي، 51 هيوم، 57 داروين، 61 جيمس، 65 راسل، 87 بيهي، 90 دوكينز

ريتشارد سوينبورن (ولد عام 1934 م)[83]

Richard Swinburne (b. 1934 C.E.)

كلية العلم دون علم كل شيء

إن الإله كليّ العلم رغم عدم معرفته بعض المقترحات الصحيحة

رأينا تحدي (نورمان كريتزمان) لكون الإله كلي العلم. ولكننا رأينا أيضًا أن إحداث تعاريف مقبولة للصفات الإلهية ليس واضحًا دائمًا. يسلم (سوينبورن) بأن حجة (كريتزمان) تدحض كلية العلم الإلهية فعلًا، أقله على أساس تعريفٍ بسيطٍ واحدٍ لصفة كلي العلم. ولكنه يجادل بأن النتيجة الصحيحة هي ليست رفض كلية العلم ولكن بدلًا من ذلك تغيير التعريف البسيط بشيءٍ أكثر براعة.

يجادل (كريتزمان) الآن بأن هناك بعض المقترحات الصحيحة التي يمكن أن يعرفها أشخاصٌ معينون فقط. على سبيل المثال، مقارنة مقترح «أنا في المشفى» كما ذكر (جونز) مع المقترح «جونز في المشفى». على الرغم من التشابه بينهما فإنهما مقترحين مختلفان: يمكن لـ(جونز) أن يعرف المقترح الأول دون معرفة الثاني، ربما في حال كان يعاني من فقدان الذاكرة ولا يعرف أنه هو (جونز). ورغم أن الأشخاص الآخرين يمكنهم معرفة المقترح الثاني، لا يمكن القول إنهم يعرفون المقترح الأول، الذي عبر عنه (جونز) بقوله «أنا في المشفى»، يمكن أن يُعرف ذلك المقترح من قبل (جونز) وحده. ولا حتى الإله يمكنه القول بأنه يعرف ذلك المقترح.

ولكن عندها هناك مقترحات لا يمكن القول بأن الإله على علمٍ بها. في حال كانت كلية العلم هي أمر معرفة جميع المقترحات الصحيحة كما يمكن أن يفكر المرء ببساطة، فعندها ينبغي ألا يكون الإله كلي العلم.

قد تعترض الآن أن المقترح الذي يعبر عنه (جونز) بـ«أنا في المشفى» هو تمامًا نفس «جونز في المشفى» رغم الاختلاف في الكلمات. ربما لا أحد آخر يشير إلى (جونز) بـ«أنا» ولكن ذلك لا يعني أنهم لا يعبرون عن نفس المقترح كما يفعل هو عندما يشيرون له بـ«جونز». أو بدلًا من ذلك، قد تعترض بهذه الطريقة: يمكن للأشخاص الآخرين بكل تأكيد أن يعرفوا المقترح «يعرف

جونز أن «أنا في المشفى». ولكن عندها إذا كنا نعرف أن (جونز) يعرف ذلك المقترح، ألا يمكن القول عنا أيضًا إننا نعرف المقترح الذي يعرفه (جونز)؟

عمومًا، إذا كنت تعرف أن (جونز) يعرف أن «المطر رطب»، ألا يمكن القول أيضًا بأنك تعرف أن المطر رطب؟

للأسف تفشل هذه الاعتراضات. إن المقترحين مختلفون بحق: الدليل بالتحديد هو أن (جونز) يمكنه معرفة أحدهما دون معرفة الآخر. ونظرًا لأنهما مختلفان فإن حقيقة أن الآخرين قد يكونون قادرين على وصف ما يعرف (جونز) -هو يعرف أنه في المشفى- لا تعني أنه بإمكان الآخرين أن يعرفوا ما يعرفه، كما يعرفه هو. يمكنك القول «جونز يعرف المقترح «أنا في المشفى»، ولكن ذلك بالتأكيد لا يعني أنه يعرف المقترح «أنا في المشفى» (على افتراض أنك لست في المشفى).

هناك ردٌ أفضل على حجة (كريتزمان). كما رأينا، تتطلب منا حالات المشاكل المختلفة ألا نرفض القدرة الكلية للإله ولكن مجرد أن نصقل تعريفنا عن كلية القدرة، كذلك أيضًا يجب علينا الآن أن نصقل تعريفنا لكلية العلم. كما هو الحال في (الأكويني) عندما يُعرِّف في نهاية المطاف كلية القدرة ليس على أنها القدرة على القيام بكل شيء ولكن بدلًا من ذلك على أنها القدرة على القيام بكل شيء ممكن منطقيًا، وكذلك أيضًا ينبغي علينا القول بأن كائنًا ما كلي العلم ليس (كما يفترض كريتزمان) بـ«معرفة جميع المقترحات الصحيحة» -والتي رأينا الآن أن الإله لا يمكنه فعلها- ولكن بدلًا من ذلك بمعرفة جميع المقترحات الصحيحة والتي ممكنٌ منطقيًا أن يعرفها.

بما أن الإله ليس (جونز)، فإنه ليس ممكن منطقيًا بالنسبة للإله أن يعرف ما يعرفه (جونز) عندما يقول «أنا في المشفى». ولكن كينونةً كلية العلم، وعن طريق تعريفنا المصقول، ليس بحاجةٍ لأن يعرف ذلك. هو فقط يحتاج معرفة أن (جونز) يعرف ذلك، وذلك يعرفه الإله بالتأكيد.

فصولٌ ذات صلة

22 الأكويني، 75 كريتزمان

مايكل بيهي (ولد عام 1952 م)[84]

Michael Behe (b. 1952 C.E.)

عودة إلى المصمم الذكي

إن التعقيد غير القابل للاختزال داخل الخلية المجهرية، لا يمكن تفسيره عن طريق التطور

في الفقرة الخاصة بـ(بول ديفيس) رأينا أن «حجج التصميم» على وجود الإله، بعد أن تعرضت للتمزيق بنظرية (داروين) عن التطور، حققت عودةً كبيرةً في السنوات الأخيرة. كانت الاكتشافات بأنه يمكن إيجاد تنظيم أو تصميم معين مبهرةً كفاية، حتى في الفيزياء التي لا يمكن تفسيرها بالتطور. ولكن الأكثر إثارةً هو أن العودة أخذت أيضًا شكلًا ناسفًا بيولوجيًا وسياسيًا جديدًا.

ويجادل (بيهي) أنه بالنسبة لـ(داروين) فقد واجه ندّه. هناك ميزات حتى في العالم البيولوجي لا يمكن للتطور تفسيرها، ميزاتٍ تشير بشدةٍ إلى مصممٍ ذكي.

المفتاح هو ألا ننظر كثيرًا إلى الأشياء التي ترى بالعين المجردة (كالأعين والأجنحة) بل إلى الأشياء المجهرية. بالنسبة لـ(داروين) فإن التطور يمكنه بالفعل تفسير العديد من ميزات العالم البيولوجي، كما يؤكد العديد من علماء البيولوجيا بمجرد أن تم تبني ذلك للخلايا التي يتكون منها النبات والحيوان، ولكنه لتحدٍ حقيقي هو تفسير بنية ووظيفة الخلية نفسها. قد ينادي الداروينيون، أعطني خلية ومع مرور الزمن سوف أعطيك عينًا، ولكن إعطاءهم خلية هو إعطاؤهم كل شيءٍ تقريبًا.

إن ما تلاحظه في الخلية هو وجود تعقيدٍ غير قابلٍ للاختزال. إنها بنية معقدة لا تختزل، وفي حال أزلت أحد أجزائها المتعددة فإن البنية بأكملها سوف تتوقف عن إنجاز وظيفتها. لنفترض مصيدة فئران: أزل نابضها، أو مطرقتها، أو منصتها الخشبية، وببساطة فإنها لن تمسك بالفئران بشكلٍ أقل جودة، بل لن تمسك بأي فأرٍ على الإطلاق.

اعترف (داروين) نفسه بأنه في حال وُجد عضوٌ معقد لا يمكن أن يكون قد تم تشكيله بالتعديلات المتعددة المتتابعة البسيطة لنظرية التطور فعندها سوف تفشل نظريته عند تلك النقطة. حسنٌ، إن البنى المعقدة غير القابلة للاختزال في الخلايا هي أمثلةٌ على ذلك بالضبط.

وقد اتضح أنه هناك الكثير. مثل نظام استخدام اللاكتوز في بكتيريا الإشريكية القولونية[85]، عملية تخثر الدم، السياط البكتيرية، وهكذا.

لنركز على واحدةٍ منها: إن السوط هو بشكلٍ أساسيٍ المروحة الدافعة التي تحرك البكتيريا عبر وسطها السائل، إنه مؤلفٌ من عدة هياكل فرعية مختلفة مرتبة بطرقٍ دقيقةٍ ومحددة، وتتطلب أربعين نوعًا مختلفًا من البروتينات لتؤدي وظيفتها في دفع البكتيريا وحركتها. وبغياب أي واحدٍ من هذه الهياكل الفرعية أو البروتينات، فإن السوط وعلى غرار مصيدة الفئران ببساطة لن يعمل على الإطلاق. وتلك الحقيقة حاسمة، وهي ما يجعل من هذه الحالة مدمرة جدًا بالنسبة لـ(داروين). لأنه إذا كان غياب أي واحدٍ من مكوناته العديدة يسبب عدم عمله بالمطلق، عندها فإن كل مكونٍ مفرد بحد ذاته هو ذلك المكون، وبالتالي فإن السوط لن يقدم «ميزة تطورية» لمن يمتلكه. والذي يعني أن السوط لا يمكنه أن يكون قد تطور خطوةً بخطوة، قطعةً قطعة، لأن أيًا من المراحل المتدخلة لم يتم «اختيارها» عن طريق التطور. بالتالي لا يمكن تفسير السوط عن طريق ميزة «التعديلات المتعددة المتتابعة البسيطة» الخاصة بـ(داروين).

ولا حتى الداروينيين يعتقدون بأن شيئًا معقدًا (مثل مقلة العين أو السوط) ينشأ فجأةً بأكمله مرةً واحدة. ولكن حيث هناك تعقيد غير قابلٍ للاختزال، كما في داخل الخلية، ليس هناك إمكانية تطور جزء تلو الجزء.

بمجرد ما أن يتم تكون الخلية عندها يمكن للتطور أن يقوم بعمله. قد يكون التطور أنتج الكثير من التنوع الهائل للأنواع التي نجدها في العالم من حولنا. ولكن حيث يوجد تنظيم وتصميم مجهري لا يمكن تفسيره بالتطور يوجد دليلٌ بشكلٍ ما على المصمم الذكي.

وقبل أن يتمكن التطور من القيام بعمله، يجب أن يكون المصمم قد أنهى عمله.

فصولٌ ذات صلة

50 بيلي، 51 هيوم، 57 داروين، 61 جيمس، 65 راسل، 85 ديفيس، 90 داوكينز

سارة كوكلي (ولدت عام 1951 م)[86]

Sarah Coakley (b. 1951 C.E.)

الإلهة

صيغت فلسفة الدين بعناية لتظهر بمنظورٍ ذكوريٍّ متحيِّزٍ

هيمن الرجال على الدين الغربي وعلى فلسفة الدين. وهذا أمر جلي. ولكن الأمر الأقل وضوحًا هو ما إذا كان هذا سيُحدث أي اختلافٍ فلسفي.

يفترض أن تكون الفلسفة محكومةً بالمنطق، ويفترض أن يكون المنطق عامًا، عادلًا، محايدًا. إذًا من المفترض ألا يهم من الذي يستعمل المنطق، لأن المنطق بحد ذاته يقود إلى النتائج. وبالتالي يجب ألا يشكل فرقًا من الناحية الفلسفية فيما إذا كان الرجال قد سيطروا على الفلسفة.

ولكن كما تجادل (كوكلي)، فإن ذلك يشكل فرقًا. لو أُخذت الفلسفة المؤمنة بالمساواة بين الجنسين والتي تطورت خلال العقود الأخيرة مأخذ الجد، فإنه يمكن أن يكون لها آثار بعيدة المدى على فلسفة الدين.

لننظر على سبيل المثال إلى مفهوم الذات. لقد تم إيلاء قدرٍ كبيرٍ من التأكيد على الاستقلال المطلق للأفراد، وقدرتهم على تحديد أفعالهم بحريةٍ مطلقة. وهذا التأكيد مستمدٌ من الاستجابات التقليدية لإشكالية الشر: لقد سمح الإله بالشرور التي يرتكبها الأفراد لأن هذا هو الثمن الضروري لمنحهم الخير الأكبر للإرادة الحرة. ولكن يلاحظ الفلاسفة المنادون بالمساواة شيئًا مثيرًا للاهتمام حول فكرة «الذات المستقلة»: فبدلًا من كونها محايدة على الصعيد التاريخي وعلى صعيد نوع الجنس، ومنتَجًا للمنطق البحت، في الواقع يمكن تتبعها مباشرة إلى رؤى الاستقلال الذاتي التي تم الترويج لها في القرن الثامن عشر -قرن التنوير- والتي تعكس أفكارًا مثاليةً متوفرةً ومناسبةً فقط للذكور. لأنه فقط الذكور يمكنهم أن يكونوا «مستقلين» و«غير تابعين»، قادرين على كسب عيشهم، لهم القدرة على التحصيل العلمي الذي يتيح للمرء أن يقدم على خياراتٍ مستقلةٍ حقيقية، وما إلى ذلك. في الجانب الآخر كانت النساء معتمدةً على الغير، ماليًا، وسياسيًا، وفكريًا، وغيرها من الأمور.

اتضح فيما بعد أن هذه الفكرة النموذجية عن «الفرد الحر» تدور حول الرجل.

ويعكس تصور الإله بحد ذاته هذا التحيز أيضًا. فمنذ أوائل الفلاسفة الإغريق تم تصور المعبود الإله على أنه غير متغير بشكل سرمدي، محرك غير متحرك مع قوة لا محدودة وغير معتمد على غيره: وهذه هي النسخة المكبَّرة من الفكرة المثالية للذكر التي وصفناها قبل قليل.

وعلاوة على ذلك فإن السمات التي عزاها الفلاسفة لقرونٍ تجاه الإله مثل القوة، الحكمة، الثبات المطلق، والنقاء الأخلاقي، هي سماتٌ تقليديةٌ نمطية للرجال، في حين أن السمات التي أسندوها إلينا نحن البشر الأدنى منزلةً من الإله، مثل الضعف، الجهل، التقلب، والقابلية للخطأ، هي الصفات التقليدية النمطية للنساء.

ومن الواضح: أننا يجب أن نرفض بأن فلسفة الدين كانت «عامة» و«محايدة» في مساعيها، وذلك لمدى مواءمة أن تصورهم للإله «المتعالي» و«المنزه عن الذكورة والأنوثة» كان في الحقيقة تصورهم عن الرجل!

وأيضًا من الواضح: أنه إذا تم تصور الإله في نهاية المطاف كذكر، فلا بد أن الذكورة نفسها ستتصور على أنها إلهية.

وبينما تأخذ الفلسفة الداعية للمساواة بالتقدم ببطء نحو فلسفة الدين فقد نتوقع أن نرى تحولاتٍ فيما تركز عليه، وأفكارًا وحججًا جديدة. فقد نبدأ في رؤية تركيزٍ أقل على الفكرة الرجولية للاستقلالية الفردية، تلك الذات المطلقة التي تتحكم وتسيطر على محيطها، ونرى انفتاحًا ربما نحو الفكرة المؤنثة للذات والتي تشارك بالاعتمادية المتبادلة، والعلاقة مع الآخرين ومع المحيط. وكذلك أيضًا فقد نبدأ في رؤية تغير في التصور الرجولي للإله، على أنه مستقل، كلي القوة، كلي الهيمنة، المنزه عن الزمان والتاريخ رغم تحكمه بهما، وقد نرى انفتاحًا أكثر لربما نحو فكرة أنثوية مثل الإله الراعي المحب، والذي هو في العالم، والذي نكون بالنسبة له لسنا مجرد تابعين، ونكون معه في علاقةٍ نشطة.

قد لا نذهب بعيدًا إلى حد الإصرار أن الإله هو فقط امرأة. ولكن يمكننا على الأقل الأمل بأن يصبح فلاسفة الدين أكثر وعيًا للمنظور الذكوري والتحيز والذي لطالما ترك تأثيرًا وبشكلٍ خفي على أفكارهم العقلانية، المحايدة، العامة، المزعومة.

دانيال دينيت (ولد عام 1942 م)[87]

Daniel Dennett (b. 1942 C.E.)

يجب عليك أن تقف على قدميك[88]

يجب أن تأتي الأخلاق في نهاية المطاف من أنفسنا

منذ البداية رأينا علاقةً وثيقة بين الأخلاق والإله. اعتقد (أفلاطون) أن أيّ خيرٍ في العالم يجب أن يستمد من خارج هذا العالم، رغم أن العلاقة الوثيقة بين الأخلاق والإله فإنه لم يكن من السهل فهمها. وقد استُهلكت القرون التالية في التوفيق بين إرادتنا الحرة (وبالتالي مسؤوليتنا الأخلاقية) مع كلية علم الإله وبين الشرور في هذا العالم مع خيرية الإله.

وبحلول القرن الثامن عشر كان (كانط) قد طور حجة «الأخلاق» لإثبات وجود الإله، والتي ما تزال نسخٌ منها (مثل نظرية مافروديس) تتطور حتى يومنا هذا.

هل الإله، بشكلٍ مطلق، هو أساس الأخلاق؟ هل نستمد المحتوى الأخلاقي من الدين؟ هل يقوم المعتقد الديني بتوجيه الأفعال الأخلاقية؟ يعتقد الكثيرون أن الإجابة وبشكلٍ مؤكدٍ هي نعم.

لكن (دينيت) يعتقد أن الأسئلة تحتاج إلى مراجعة.

هل يجعلنا الاعتقاد الديني أخلاقيين؟ يعتقد البعض أن الإيمان بالإله يوفر الحافز الأفضل أو الوحيد لنتصرف بشكل أخلاقي، لأن وعد النعيم الأبدي في الفردوس هو مكافأةٌ لكوننا أخلاقيين، وبالمقابل فإن الوعيد بالعذاب الأبدي في الجحيم هو عقاب كوننا غير أخلاقيين. ولكن في الواقع لا يوجد دليلٌ على أن غير المؤمنين هم أسوأ أخلاقيًا من المؤمنين. حيث يوجد في السجون من المؤمنين تقريبًا ما يعادل نسبتهم في التعداد السكاني. بالتأكيد فإن الملحدين قد ارتكبوا جرائم شنيعة، حتى على نطاق كبير، ولكن كذلك أيضًا فعل الكثير من المؤمنين المخلصين، بل أن بعضهم فعلها باسم عقيدتهم الإيمانية، «لأجل إلههم». ونعم، يميل بعض المؤمنين المتدينين إلى فعل الخير باسم إيمانهم،

ولكن على الجانب الآخر هناك الكثير من الملحدين الذين يميلون إلى فعل الخير بدون أي معتقد ديني.

والأكثر أهمية، هو أن فكرة الحافز الديني هذا تنطوي على تصورٍ صبيانيٍ للإله وتصور مهين لأنفسنا: إنه إله يخاطب عدم نضجنا بدلًا من تشجيع التزامنا الأخلاقي.

هذا الإله يشبه (سانتا كلوز) عملاقًا: افعل الخير لأنك سوف تكافأ أو لأنك سوف تعاقب إن لم تفعله. قد نشعر بالرضا حين يحسن طفلنا المشاغب التصرف حتى لو كان ذلك من أجل لعبةٍ كمكافأة، ولكن ينبغي أن نريد أفضل من ذلك لأنفسنا. يجب علينا أن نفعل الخير لأنه الشيء الصحيح لنفعله، بغض النظر إذا ما كان هذا في مصلحتنا المنظورة أو المستقبلية.

وماذا عن المضمون الأخلاقي بحد ذاته؟ كلنا نتوق لإجاباتٍ بسيطةٍ على الأسئلة الأخلاقية المعقدة ولا شيء يبدو أكثر بساطةً من الوصايا العشر[89]:

افعل هذا، لا تفعل هذا، وهلم جرا. وبشكلٍ أعم، كلنا نتوق لسلطةٍ من نوع ما تملي علينا بالضبط ماذا يجب علينا أن نفعل. ونحن بالتأكيد نقبل السلطة في مناحٍ عديدة من حياتنا: نحن نسمح للطبيب بأن يخبرنا عن كيفية علاجنا طبيًا، ونسمح لميكانيكي السيارات بأن يخبرنا ماذا نفعل بمحرك سيارتنا المعطوب، إلخ... ولكن الشيء الحاسم أننا نقبل هذه السلطات فقط لأسباب وجيهة، بعد أن نكون قد وازنّا بين العوامل الهامة: بمن أستطيع أن أثق، من لديه الخبرة، من الذي يضمن مصالحي، إلخ... نحن ندرك أن هناك خطأً ما في القبول الأعمى للسلطة، كما لو كنت أقرر القيام بإجراء طبي معقد بناءً على أساس سؤال شخص عشوائي.

يعتقد البعض أن هناك شيئًا مثيرًا للإعجاب أخلاقيًا في أن يتبنى المرء التعليمات الأخلاقية لعقيدته من دون مناقشة. ولكن أي شخصٍ يعامل هذه المعتقدات الأخلاقية كما لو أنها غير قابلة للنقاش أو الجدال فإنه ببساطةٍ يتقبلها بشكل أعمى. قد يكون لديك إيمان قوي بأن الرب قد أملى هذه المعتقدات، وهذا الرب هو الخير المطلق، الكلي العلم، إلخ... قد تكون مخلصًا في اعتقادك بأن حبك للرب سوف يعفيك من تحديد الأسباب التي جعلت الرب يملي أوامره بهذه الطريقة.

ولكن قد نحترم إخلاصك دون أن نحترم معتقداتك. وهناك طريقةٌ واحدةٌ فقط لكي نحترم المضمون الفعلي لأي معتقدٍ أخلاقيٍ أملاه الرب: هي أن نفحصه بشكلٍ واعٍ تحت الضوء الكامل للمنطق، بمعزلٍ عن أي شيء آخر، مستخدمين جميع الأدلة التي بين أيدينا لتقييمه.

إن الإله الذي يرضى بالطاعة العمياء، من دون عقل، هو إلهٌ لا يستحق العبادة.

بكلماتٍ أخرى، الأخلاق يجب أن تقف على قدميها. كما يجب علينا نحن أن نفعل، أي أن تأتي دوافعنا الأخلاقية في نهاية المطاف من أنفسنا، مهما بدا ملائمًا أن نغطيها بعباءة الدين.

فصولٌ ذات صلة

2 أفلاطون، 54 كانت، 81 مافروديس

ريتشارد داوكينز (ولد عام 1941 م)[90]

Richard Dawkins (b 1941 C.E.)

البوينغ 747 الرائعة

إن حجج التصميم المعاصرة لإثبات وجود الإله، تقود في الواقع للنتيجة المعاكسة

كما قال عالم الفلك في القرن العشرين (فريد هويل)[91]، فإن احتمال نشوء حتى أبسط خلية بيولوجية من خلال عمليات عشوائية يمكن أن يقارن بإعصارٍ يجتاح ساحة خردة مكوِّنًا طائرة بوينغ 747. هذا السيناريو يعطي جوهر «حجة التصميم» المعاصرة لإثبات وجود الإله، والتي كما رأينا تأتي في نسختين: الأولى أساسها فيزيائي والثانية في البيولوجيا تعتمد على «التعقيد غير القابل للاختزال» للأعضاء والخلايا. الفكرة الأساسية هنا أنه حيثما احتمال نشوء النظم المرتبة بواسطة العمليات الطبيعة ضئيلٌ للغاية فيجب علينا أن نستدل على وجود مصممٍ ذكي.

وفي الواقع يتفق (داوكينز) على أن حجة التصميم هي حجةٌ قويةٌ جدًا، ولكنه يجادل بأنها في الواقع تعمل ضد وجود الإله.

دعونا نبدأ مع البيولوجيا. حيث لا يوجد نقصٌ في الأمثلة التي يقدمها الموحدون، على ما يظهر على أنه تصميمٌ بيولوجي. فهم ينظرون إلى الإسفنج المعروف باسم «سلة زهر فينوس Venus's flower basket»، «والنبات المعروف باسم «الغليون الهولندي Dutchman's pipe»، وشجرة السكويا العملاقة، ويصرون على عدم احتمالية نشوء هذه الأنواع عن طريق التطور، ثم ينتقلون إلى أمثلتهم المعتادة عن التعقيد غير القابل للاختزال. ما هي فائدة نصف عين أو نصف جناح؟ وإذا لم تكن هناك فائدة، فإن النتيجة تكون أنه من غير المحتمل نشوء أي من هذه الأعضاء عن طريق عمليات عشوائية متعاقبة، لأن كل خطوة وسيطة لن تقدم للكائن أي ميزة إضافية للبقاء.

ولكن هنا يقبع خطأ جوهري. لأنك عندما تنظر فقط إلى نقطتي البداية والنهاية في رحلة التطور -من الجزيئات البدائية في الحساء العضوي ما قبل

التاريخ إلى الحياة المعقدة المعاصرة- فإنك ترى لا احتمالية كبيرة جدًا. ولكن عندما تقوم بتجزئة الرحلة إلى عدد لا يحصى من الخطوات وتقودها عن طريق قوة الاصطفاء الطبيعي عندها لن تظهر بعد ذلك بأنها ذات احتمالٍ مستبعد. وبالفعل فإن «نصف عين أو جناح» -أي المرحلة الوسيطة للعين الكاملة والجناح الكامل- لن تمنح الكائن فقط احتمالية «ميزة على البقاء» ولكنها في الواقع تعطيه إياها. إن العالم الطبيعي مليء بالكائنات التي تملك أعين وأجنحة بقدرات مختلفة.

وفي الواقع لم يتم العثور على أي مثال حقيقي «للتعقيد غير قابل للاختزال»، ولا حتى سوط (بيهي)[92]، إنهم في الحقيقة ليسوا غير قابلين للاختزال.

أما بالنسبة للفيزياء: يصر الموحدون على أن قوانين الفيزياء تبدو مضبوطةً بشكلٍ دقيقٍ لتسمح بالحياة كما نعرفها، ومن ضمنها نحن البشر، بوعينا، وعقلانيتنا، وأخلاقياتنا. ومثل هذا الضبط ليس فقط ضئيل الاحتمال ولكن أيضًا لا يمكن تفسيره عن طريق قوانين التطور، والتي تنطبق فقط على البيولوجيا، إذًا لا بد أن يكون هناك تصميمٌ ذكي.

باستثناء أن هناك تبريرات بديلة متوفرة. يعتقد بعض الفيزيائيين أن قوانين الفيزياء لا يمكن أن تكون مختلفة، وأن خواصها ليست «مضبوطة بدقة» بشكل كبير بقدر الضرورة. ويعتقد آخرون، استنادًا إلى النظرية الكمية، أن كوننا هو واحدٌ فقط من بين عدد كبير من الأكوان تختلف في خصائصها الأساسية. وأن يكون واحدًا منها يحتوي على خصائص كوننا ليس أمرًا مفاجئًا كثيرًا: لأنه لو كان هناك بليون بليون كون وهناك فرصة واحد في البليون لتوجد هذه الخصائص، فإنه سيكون هناك على الأقل بليون كون بمثل هذه الخصائص. ويعتقد أيضًا بعض الفيزيائيين أن كوننا هو فقط واحد في سلسلة طويلة من الأكوان، يبدأ كل منها بانفجارٍ كبير (بيغ بانغ) ثم ينطوي على نفسه في انهيارٍ كبير (بيغ كرنش)، ومن ثم يولد الكون الذي يليه ربما بصفاتٍ فيزيائية مختلفة. وإذا حدث هذا عددًا كافيًا من المرات فعندها أيضًا لن يكون من غير المحتمل أن أحدها قد يحمل في نهاية المطاف خصائص كوننا.

ربما لا نعرف النظرية الصحيحة حتى الآن، ولكن بما أنه لدينا بدائل فهذا يعني أن الخصائص المذهلة لكوننا لا تقتضي استنتاج وجود «مصمم ذكي»، كما لا يتطلب التعقيد المذهل للعالم البيولوجي أيضًا.

في الحقيقة إن الأمر ببساطةٍ نقيض ذلك.

نبدأ بالحاجة إلى تفسير أشياء ذات احتمال وجودٍ ضئيل للغاية. ولكن استحضار فكرة المصمم الذكي لن يشرح أي شيء. فما زلنا لم نفهم بعد

كيف نشأت الأشياء، لقد أخبرونا فقط بأن «أحدهم صنعها». الأكثر أهمية، نحن لا نستطيع تفسير شيء غير محتمل وغير قابل للتفسير باستدعاء شيءٍ هو حتى أقل احتمالًا وأقل قابليةً للتفسير، وما الذي يمكن أن يكون أقل احتمالًا وأقل قابليةً للتفسير من كائنٍ خفيٍ منزهٍ عن المكان والزمان وصمم كوننا الشاسع؟ عندما تقدر حقًا الاحتمالية الضئيلة لخصائص عالمنا، عندها سوف تقدر أيضًا أن الأشياء الوحيدة التي نملكها والتي تستطيع أن تفسر هذه الخصائص ولو عن بعد إنما تتولد فقط عبر الفيزياء المعاصرة ونظرية التطور الخالية من فكرة المصمم.

وهو ما يعني أن أدلة التصميم الذكي التي يناصرها الموحدون تؤدي بالضبط إلى النتيجة المناقضة: ليس هناك مصمم.

فصولٌ ذات صلة

50 بيلي، 51 هيوم، 57 داروين، 61 جيمس، 65 راسل، 85 ديفيس، 87 بيهي

ملاحظات ختاميَّة

انتهينا في المنتصف

لقد قطعنا شوطًا طويلًا، ولكن مع ذلك فهو ليس طويلًا كفاية.

منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام، قدمت عدة قبائل عبريةٍ فكرة وجود إلهٍ واحد مسؤول، إلى حد كبير، عن كل شيء، ونحن الآن بعد ثلاثة آلاف عام لا نزال نحاول أن نفهم معنى ذلك. لقد ذكرنا بعض العينات من الأشياء التي قالها الإغريق والرومان القدماء حول هذا الموضوع بالإضافة إلى ما قاله اليهود والمسيحيون والمسلمون في الألفية الأولى الميلادية. لقد شققنا طريقنا عبر بعض النقاشات القوية في فترة القرون الوسطى، عندما اتحد الفلاسفة المتدينون من جميع الديانات الثلاث -متجاهلين ولحسن الحظ الاختلافات في التفاصيل بين دياناتهم التي كانت في مكانٍ آخر تتسبب بالمذابح، والحملات الصليبية وبالحروب في جميع أنحاء أوروبا- معًا في محاولةٍ لوضع تفسيراتٍ مرضيةٍ ومتماسكةٍ لمبدأ التوحيد الذي كانوا جميعًا يؤمنون به. لقد استكشفنا التأثير على مداولات العلوم المُحدثة، والتنوير اللاحق، مما سمح للمفكرين بتوسيع طرق تفكيرهم في الإله إلى حدٍ بلغ، في بعض الحالات، نقطة الانتقاد العلني لمبدأ التوحيد برمته. وقد شهدنا الفكر الثوري في القرن التاسع عشر، والنهوض والسقوط للفلسفة الوضعية المنطقية (والقمع الموازي ثم إعادة إحياء مبدأ التوحيد التقليدي)، وتجزئة «الـ» حديث التقليدي حول الإله في العديد من الاتجاهات المختلفة.

لقد كنا، بالتأكيد، مشغولين جدًا، لأنه كان هناك الكثير من المفكرين، والكثير من الأفكار، كي نغطيها جميعها. وعلى الرغم من أننا شهدنا الكثير من الخلافات والنقاشات بينهم على طول الطريق -وحتى بعض المشاحنات الصريحة- قد نلاحظ على الأقل أنه على طول هذه الرحلة الطويلة هناك شيءٌ واحد قد يقبله جميع الأطراف على أنه مؤكد تمامًا: أن الاهتمام الفلسفي بالإله يبدو وكأنه سرمديٌ مثل الإله نفسه، لقد تم تصوره على أنه تقليدي، وأن أشكاله ومظاهره المحددة لا يمكن التنبؤ بها تمامًا مثل سلوك الإله نفسه.

إذًا أين نقف نحن الآن، في العقد الأول المضطرب من القرن الحادي والعشرين؟

في المقدمة طرحنا بعض الأسئلة الهامة. فهل من الممكن، في النهاية، تطوير ذلك المفهوم المرضي والمتماسك عن الإله؟ هذا المفهوم الذي (يجب أن ندركه الآن) يجب أن يعترف بقيمة العقل والعلم الذي يثمنه الملحدون (أو

يعبدونه) ومع ذلك يجب أن يظل مقبولًا من قبل الموحدين، ولا سيما موحدو جميع الديانات الكبرى؟

وا أسفاه! ليس من الواضح أن الجواب قريب. ولكن ربما يمكننا تقدير أن المواد الخام هي بالتأكيد موجودة في مكان ما، إنها موجودة في كل الأشياء التي يقولها هؤلاء المفكرون المشهورون، فقط لو كان بإمكاننا وضع القطع الصحيحة معًا وبالطريقة الصحيحة. قد لا يكون الجواب قريبًا، ولكننا حققنا بالتأكيد تقدمًا كبيرًا نحوه.

بالتالي ننهي نوعًا ما هذا الاستطلاع حيث بدأناه: في المنتصف. في منتصف التحولات الكبرى المختلفة، من نوعٍ معينٍ من وحدة الخطاب إلى التعددية المتنوعة، ومن المشروع التقليديّ للاهوت فلسفي إلى لاهوتٍ فلسفيٍ تمت إعادة تشكيله، ومن عالمٍ فكريٍ حيث الإيمان العام بمبدأ التوحيدٍ هو القاعدة إلى عالمٍ هو فيه إلى حدٍ كبيرٍ في موقف الدفاع.

في ضوء هذه التحولات المستمرة من الواضح أنه ليس من السهل التنبؤ بدقةٍ وبالضبط بما سوف يقوله المفكرون عن الإله في المستقبل القريب والبعيد. ولكن في ضوء حقيقة أن المناقشات المستمرة لقرون عديدة هي الآن بالكاد هادئة، هناك شيءٌ واحدٌ من السهل التنبؤ به.

سيكون هناك المزيد من النقاشات.

تمت

الملاحظات

[←1]

يقول الكاتب إن العقائد الثلاث غربية!!!

[←2]

 يتحدث المؤلف عن ثلاث ديانات غربية توحيدية وهذا غير صحيح.

[←3]

باللاتينية Plato هو أرستوكليس بن أرستون، وُلد في أثينا، وهو فيلسوف يوناني كلاسيكي، رياضياتي، كاتب لعدد من الحوارات الفلسفية، معلمه سقراط وتلميذه أرسطو، وضع أفلاطون الأسس الأولى للفلسفة الغربية والعلوم.

[←4]

أو أرسطوطاليس أو أرسطاطاليس: فيلسوف يوناني وهو تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر تُغطي كتاباته مجالات عدة منها الفيزياء والميتافيزيقيا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان واللغويات والسياسة والحكومة. وهو واحد من أهم مؤسسي الفلسفة الغربية.

[←5]

أسماه بعضهم بـ الدور.

[6←]

هو ماركوس توليوس كيكرو، الكاتب الروماني وخطيب روما المميز، يعتبر نموذجًا مرجعيًّا للتعبير اللاتيني الكلاسيكي. لقد أثارت شخصيته الكثير من الجدل وخاصةً في الجانب السياسيّ من حياته.

[←7]

 القديس أوغسطينوس: كاتب وفيلسوف من أصل نوميدي - لاتيني يعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية وهو شخصية مركزية في المسيحية وتاريخ الفكر الغربي على حد سواء، يعتبره المؤرخ توماس كاهيل أول شخص من العصور الوسطى وآخر شخص من العصر الكلاسيكي.

[←8]

بوثيوس: فيلسوف وسياسي روماني اشتهر بعجلة القدر وعزاء الفلسفة. كان عمل بوثيوس الأساسي هو تنشيط العلاقة بين كنيسة روما وكنيسة القسطنطينية، تَرجم بوثيوس الكثير من أعمال الفلاسفة اليونانيّين وساعد في نقل جزء هامٍ من المعرفة اليونانيّة إلى أوروبا في العصور الوسطى، بعضٌ من ترجماته الهامّة تضمّنت مواضيعَ الاختلافِ وعلمَ الحساب والموسيقا القديمة، التي بقيت أهمَّ الأعمال في الموسيقا الغربيّةِ لما يقارب ألفيّةً كاملة.

[←9]

سعيد بن يوسف أبو يعقوب الفيومي المشهور بـ(سعديا) حاخام وفيلسوف يهودي مصري تأثر بالمدرسة الكلامية ومذهب المعتزلة ودافع عن شرعية النبوة ووحدانية الله كما رفض الإيمان بالسحرة والمنجمين، وهو أول شخصية عبرية مهمة تكتب على نطاق واسع بالعربية ويعتبر مؤسس الأدب العربي اليهودي، كتب ترجمةً للكتاب المقدس العبري ولكن بالحروف العربية أطلق عليه اسم «كتاب التاج» وكتب عدة مقالات طويلة دافع فيها عن شرائع التلمود.

[←10]

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، عالم وطبيب مسلم من بخارى، اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما ولد في قرية أفشنا بالقرب من بخارى (في أوزبكستان حاليًا) عام 980 ميلادي وتوفي في همدان (في إيران حاليًا) سنة 1037 ميلادي. عُرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون بأمير الأطباء وأبي الطب الحديث في العصور الوسطى. يعتبر فكره الفلسفي امتدادًا لفكر الفارابي وأخذ عنه فلسفته الطبيعية والإلهية أي تصوره للموجودات والوجود وطور نظرية النفس. كما صاغ برهان الصديقين في إثبات وجود الله.

[11←]

برهان الصديقين في إثبات وجود الله: إن المجموعة التي تضم جميع الممكنات لا بد أن يكون لها سببٌ غير ممكن أي واجب لأنه لو كان ممكنًا لأُدرج في هذه المجموعة.

[←12]

بما في ذلك نحن.

[←13]

هو أسقف كانتربري، لاهوتي وفيلسوف من أوائل المدرسيين (فلسفة المدارس الكاتدرائية في العصور الوسطى) وكان له تأثيرٌ بالغ على اللاهوت الغربي. (كانتربري هي مدينة جنوب إنكلترا)

[←14]

أبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري، كان فقيهًا وأصوليًا وفيلسوفًا، كان له أثرٌ كبيرٌ وبصمةٌ في عدة علومٍ مثل الفلسفة وعلم الكلام والمنطق.

[←15]

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد واشتهر باسم ابن رشد الحفيد ولد في قرطبة وتوفي في مراكش. هو فيلسوف وطبيب وفقيه وقاضٍ وفلكي وفيزيائي عربي مسلم أندلسي. يعد من أهم فلاسفة الإسلام، وقد دافع عن الفلسفة.

[←16]

أبو عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله القرطبي المشهور بالرمبم (أي الحاخام موشيه بن ميمون) وذلك بكتابة الأحرف الأولى أو الأخيرة من كل كلمة وجمعها بكلمة واحدة، واشتهر عند العرب بلقب الرئيس موسى. ولد في قرطبة ببلاد الأندلس وانتقلت عائلته إلى المغرب ثم إلى فلسطين واستقرت في مصر حتى وفاته في القاهرة، كان أوحد زمانه في صناعة الطب ومتفننًا في العلوم وله معرفة جيدة بالفلسفة. له بالعربية كتاب «دلالة الحائرين» يتناول توفيق الفلسفة مع التوحيد والتفسير باستخدام الفلسفة وعلم الكلام. عاش ابن ميمون في المحيط العربي والإسلامي.

[←17]

حسب الكتاب المقدس فإن الرب أتم الخلق في ستة أيام.

[←18]

 وهو راهبٌ دومينيكاني Tommaso d’Aquino، قسيس وقديس كاثوليكي إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية، فيلسوف ولاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية. أحد معلمي الكنيسة الثلاث والثلاثين. عادةً ما يشار إليه باسم توما والأكويني نسبةً إلى محل إقامته في أكوين. كان أحد الشخصيات المؤثرة في مذهب اللاهوت الطبيعي وهو أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت. تأثيره واسع على الفلسفة الغربية وكثيرٌ من أفكار الفلسفة الغربية إما ثورةٌ ضد أفكاره أو اتفاقٌ معها، خصوصًا في مسائل الأخلاق والقانون ونظرية السياسة. يعتبر الأكويني المدرس المثالي لمن يدرسون ليكونوا قسوسًا في الكنيسة الكاثوليكية. ويعرّف بعملية خلاصة اللاهوت، الخلق والخالق.

[←19]

مخلوق خرافي، حصان له قرن في رأسه.

[←20]

فيلسوف ولاهوتي فرنسيسكاني إسكتلندي. تعرف فلسفته بالـ«سكوتية» تأثر بالنزعة الأوغسطينية وبالقديس بونافنتورا وأفاد كثيرًا من أرسطو. انتقد لاهوت توما الأكويني.

[←21]

 ولد في سان بورسان سور سيول في فرنسا ودرس في جامعة باريس وحصل على الدكتوراه عام 1313. لقد جادل من أجل فصل المعرفة الطبيعية عن تلك المستخلصة عن طريق الإيمان والوحي.

[←22]

المحافظة على الوجود.

[←23]

 أخوي ومدرسي إنجليزي من أوكام، في إنجلترا يعتبر مع توما الأكويني وابن رشد من عظماء المفكرين في القرون الوسطى، وكان له أثر فكري وسياسي على مجريات الأحداث في القرن الرابع عشر، له فكرة فلسفية تسمى شفرة أوكام والتي توضح أن أبسط السبل لحل المشكلة هو الحل الصحيح لها.

[←24]

 راهب ألماني وقسيس وأستاذٌ للاهوت، ومطلق عصر الإصلاح في أوروبا، بعد اعتراضه على صكوك الغفران.

[←25]

 ولد في كوينكا إسبانيا وتوفي في مدريد، كان كاهنًا يسوعيًا ومدافعًا مدرسيًا قويًا عن «الحرية الإنسانية» في النعمة الإلهية والحرية الإنسانية في عصر النهضة.

[←26]

 كاهن يسوعي إسباني، فيلسوف وعالم لاهوت، أحد الشخصيات البارزة في مدرسة سالامانكا الفكرية ويعتبر من بين أعظم المدرسيين بعد توما الأكويني.

[←27]

 عالم فلكي وفيلسوف وفيزيائي إيطالي.

[←28]

 راهب وعالم رياضياتي وفيلسوف وفلكي وقانوني وطبيب وإداري ودبلوماسي وجندي بولندي، كان أحد أعظم علماء عصره. يعتبر أول من صاغ نظرية مركزية الشمس وكون الأرض جرمًا يدور في فلكها. له كتاب «حول دوران الأجرام السماوية».

[←29]

توماس هوبز من ميلمزبيري، عالم رياضيات وفيلسوف إنجليزي وهو أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر في إنجلترا وأكثرهم شهرة خصوصًا في المجال القانوني. وقد ساهم أيضًا في عدد متنوع من المجالات الأخرى مثل التاريخ والهندسة وفيزياء الغازات والإلهيات والأخلاق والفلسفة العامة.

[←30]

 فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي، يلقب بـ«أبي الفلسفة الحديثة» وكثيرٌ من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده هي انعكاساتٌ لأطروحاته والتي ما زالت تدرس حتى اليوم وديكارت هو الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانية في القرن السابع عشر، وهو صاحب المقولة المشهورة «أنا أفكر إذًا أنا موجود».

[←31]

فيزيائي ورياضي وفيلسوف فرنسي اشتهر بتجاربه على السوائل في مجال الفيزياء وبأعماله الخاصة بنظرية الاحتمالات في الرياضيات، هو من اخترع الآلة الحاسبة. واستطاع أن يسهم في إيجاد أسلوبٍ جديدٍ في النثر الفرنسي بمجموعته «الرسائل الريفية». اشتغل في حركةٍ دينيةٍ تسمى بالـ«جانسينية».

[←32]

فيلسوف هولندي من أهم فلاسفة القرن السابع عشر ولد في أمستردام وتوفي في لاهاي. امتاز سبينوزا باستقامة أخلاقه وخط لنفسه نهجًا فلسفيًا يعتبر أن الخير الأسمى يكون في «فرح المعرفة» أي في «اتحاد الروح بالطبيعة الكاملة».

[←33]

 كاهن فرنسي، يعد أحد الفلاسفة العقلانيين في القرن السابع عشر. سعى إلى تخليق أفكار أوغسطين وديكارت من أجل إظهار وتبيان الدور الفعّال للرب في كل مناحي الحياة وقد عُرف بمذهبه الخاص في تصوره عن الإله.

[←34]

فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ودبلوماسي ومكتبي ومحامٍ ألماني الجنسية، يشغل موقعًا هامًا في تاريخ الرياضيات والفلسفة. وكان أحد أعمدة الفلسفة العقلانية خلال القرن السابع عشر الميلادي.

[←35]

شخصية عامة وفيلسوف الشكية وممثل حركة التنوير الفرنسية، كان أستاذًا للفلسفة بكلية سيدان وجامعة روتردام، دخل في نزاعٍ مع الكاثوليكية وبعد ذلك تخلى عن الدين ودعا إلى التسامح الديني، أول من قام بدراسة نقدية للعقيدة المسيحية، وقامت حججه على الشكية التي صدرت عن المبدأ الديكارتي في الشك.

[←36]

 فيلسوف بريطاني - إيرلندي وأسقف أنجيليكاني يعتبر من أهم مساندي الرؤية الجوهرية في القرن الثامن عشر الميلادي.

[←37]

فرانسوا ماري آروويه ويعرف باسم شهرته فولتير وهو كاتبٌ وفيلسوفٌ فرنسي عاش خلال عصر التنوير وذاع صيته بسبب سخريته الفلسفية الطريفة ودفاعه عن الحريات المدنية وخاصةً حرية العقيدة والمساواة وكرامة الإنسان.

[←38]

تبريريٌ مسيحي إنجليزي، فيلسوفٌ يؤمن بمذهب النفعية.

[←39]

فيلسوف واقتصادي ومؤرخ اسكتلندي وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الإسكتلندي.

[←40]

 فيلسوف ألماني عاش كل حياته في مدينة كونيغسبرغ في مملكة بروسيا. كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية. وآخر فلاسفة عصر التنوير.

[←41]

فيلسوف ألماني وهو من أهم الفلاسفة الألمان ويعتبر أهم مؤسسي المثالية الألمانية في الفلسفة أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، طور المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أن سير التاريخ والأفكار تتم بوجود الأطروحة ثم نقيضها ثم التوليف بينهما.

[42←]

فيلسوف ألماني، كان في البداية تلميذًا لهيغل ثم أصبح من أبرز معارضيه. أكد الرابطة بين المثالية والدين. وانتقد بشكلٍ حادٍ الطبيعة المثالية للجدل الهيغلي.

[←43]

عالم تاريخ طبيعي وجيولوجي بريطاني، اكتسب شهرته كمؤسسٍ لنظرية التطور والتي تنص على أن كلّ الكائنات الحية على مر الزمان تنحدر من أسلافٍ مشتركة، وطور نظريته الشهيرة في الانتخاب الطبيعي، لكنها واجهت انتقادًا كبيرًا وخصوصًا من طرف رجال الدين في العالم

[←44]

 كارل هانريك ماركس، فيلسوف ألماني، واقتصادي، وعالم اجتماع، ومؤرخ، وصحفي واشتراكي ثوري. لعبت أفكاره دورًا هامًا في تأسيس علم الاجتماع وفي تطوير الحريات الاشتراكية. واعتبر أحد أعظم الاقتصاديين في التاريخ. نشر العديد من الكتب خلال حياته أهما بيان الحزب الشيوعي، ورأس المال.

[←45]

سورين كيركغور ويكتب أيضًا كيركيغارد وهو فيلسوف ولاهوتي دانماركي كبير. كان لفلسفته تأثيرٌ حاسمٌ على الفلسفات اللاحقة، لاسيما فيما سيعرف بالوجودية المؤمنة (مقارنةً بالوجودية الملحدة المنسوبة للفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر).

[←46]

فريدريك فيلهلم نيتشه، فيلسوف ألماني، ناقد ثقافي، شاعر ولغوي، كان لعمله تأثير كبير على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث.

[47→]

من كتاب فريدريك نيتشه «أصل الأخلاق وفصلها» ترجمة والتر كوفمان Walter Kaufmann (نيويورك: المكتبة الحديثة 1966) الصفحة 44.

[←48]

فيلسوف أمريكي ومن رواد علم النفس الحديث. له كتبٌ مؤثرة في علم النفس الحديث، وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني والتصوف، والفلسفة البراغماتية. هو فيلسوف الحرية له العديد من المؤلفات منها: الإرادة، الاعتقاد، مبادئ علم النفس، البراغماتية.

[←49]

سيغيسموند شلومو فرويد، يعرف اختصارًا سيغموند فرويد، طبيبٌ نمساوي من أصلٍ يهودي، اختص بدراسة الطب العصبي وهو مفكرٌ حر، يعتبر مؤسس علم التحليل النفسي. وهو طبيب الأعصاب النمساوي الذي أسس مدرسة التحليل النفسي وعلم النفس الحديث. اشتهر بنظريات العقل واللاوعي، مع التقدم في مجال علم النفس بدأت تظهر العديد من العيوب في كثيرٍ من نظرياته ومع هذا تبقى أساليب وأفكار فرويد مهمةً في تاريخ الطريق السريرية وديناميكية النفس وفي الأوساط الأكاديمية، وأفكاره لا تزال تؤثر في بعض العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية.

[50←]

لاهوتي وفيلسوف ومقارن أديان ألماني لوثري لامع. يعتبر أحد أكثر علماء الدين تأثيرًا في أوائل القرن العشرين.

[←51]

تم استخدام كلمة القدسي numinous كون تم استخدامها في ترجماتٍ أخرى، والمقصود فعلًا من كلمة numinous ما هو أعلى من ذلك كـ«الجلال الأعلى» مثلًا.

[←52]

 فيلسوف يهودي ولد في النمسا ثم سافر إلى أوكرانيا في عمر أربعة أعوام، استقر في القدس عام 1938 وشارك في تأسيس الحركة الصهيونية، خصص جزءًا كبيرًا من حياته لإبراز ما يسمونه القيمة الثقافية للديانة اليهودية والاعتراف بها.

[←53]

 برتراند آرثر ويليام راسل، إيرل راسل الثالث، فيلسوف وعالم منطق ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني. كان ليبراليًا واشتراكيًا وداعية سلام إلا أنه أقر بكونه ليس أيًا من هؤلاء بالمعنى العميق.

[←54]

ثلاث حركات مختلفة في الولايات المتحدة الأمريكية دعت إلى مواقف رجعية متطرفة مثل التفوق الأبيض، القومية البيضاء، مكافحة الهجرة، مناهضة الكاثوليكية، مناهضة السامية. تاريخيًا استخدمت الإرهاب والاعتداء الجسدي والقتل ضد المجموعات والأفراد التي عارضتها. دعت الثلاث حركات إلى تطهير المجتمع الأمريكي وتعتبر منظمات يمينية متطرفة.

[←55]

 الحاصل على وسام الاستحقاق (OM) وعلى زمالة الجمعية الملكية (FRS)، هو عالمٌ رياضي وفيلسوف إنجليزي. كتب في الجبر والمنطق وأسس الرياضيات، وكذلك في فلسفة العلوم والفيزياء والميتافيزيقيا والتعليم. أشرف على أطروحات درجة الدكتوراه لكل من برتراند راسل وويليام فان أورمان كوين، أثر في منطق الفلسفة التحليلية بل وجميع عناصرها في الواقع. وشارك في تأليف مبادئ الرياضيات الحديثة مع راسل، وكذلك في وضع الأطروحة الميتافيزيقية العملية والواقع.

[←56]

 فيلسوف بريطاني تمحورت أفكاره حول نقد الميتافيزيقيا بمختلف فروعها كاللاهوت والجمال والأخلاق.

[←57]

نظرية برهنة المعنى وقد طورتها دائرة فينا، والتي نشأت فيها حركة الوضعية المنطقية وهي منظمة للفلاسفة تأسست عام 1922 واستمرت من خلال الفيلسوف الفريد جول آير. تبنت دائرة فينا التمييز بين الأقوال التحليلية والأخرى التركيبية. ووضعت النظرية للتأكد من أن الأقوال التركيبية ذات معنى. واقترحت بُدِّية إثبات صحة الأقوال عمليًا للتأكد من أن بها معنى معرفيًا.

[←58]

فيلسوف نمساوي، ولد في فيينا ودرس بجامعة كامبردج بإنجلترا وعمل بالتدريس هناك وأصبح مواطنًا بريطانيًا فيما بعد، أحد أكبر فلاسفة القرن العشرين وحظي بالتقدير بفضل كتابيه «رسالة منطقية فلسفية» و«تحقيقات فلسفية». عمل في المقام الأول في أسس المنطق، والفلسفة، والرياضيات، وفلسفة الذهن، وفلسفة اللغة. كان لأفكاره أثر كبير على كل من «الوضعانية المنطقية وفلسفة التحليل».

[←59]

هي النظرية المعرفية التي تؤكد أن الإيمان مستقل عن السبب، أو أن العقل والإيمان يتعارضان، والإيمان بحسب هذه النظرية هو المتفوق في وصوله إلى الحقائق.

[←60]

فيلسوف أمريكي تركزت أعماله في المقام الأول على فلسفة الدين وما بعد الطبيعة.

[←61]

كليف ستيبلز (جاك) لويس، كاتب وباحث إيرلندي. تنوعت اهتماماته بين أدب القرون الوسطى وعلم العقائد في المسيحية والنقد الأدبي والبث الإذاعي والعلاقة الافتراضية بين الخير والشر، بالإضافة إلى سلسلة الأطفال الشهيرة التي كتبها، سجلات نارنيا، وكتب خيالية أخرى. كان قد تعمد في كنيسة إيرلندا ولكنه ارتد عن إيمانه في المراهقة وبفضل تأثير توليكن وغيره من الأصدقاء رجع لويس إلى مسيحيته في الثلاثين من عمره وقد أثر تحوله الديني تأثيرًا عميقًا في عمله.

[←62]

 فيلسوف ألماني درس في جامعة فرايبورغ تحت اشراف إدموند هوسرل مؤسس الظاهريات ثم أصبح أستاذًا فيها عام 1928.

[←63]

فيلسوف أمريكي معاصر ومن أبرز ممثلي النزعة التحليلية. درس الفلسفة والمنطق في جامعة هارفرد ونال منها الدكتوراه، ثم التحق بكامبردج عام 1938. حيث التقى لودفيغ فيتغنشتاين ووقع تحت تأثيره وكان للفيلسوف المنطقي (مور) أيضًا أعظم الأثر في تكوينه الروحي والعقلي ودفعه تجاه تحليل وضعي منطقي، أسهم في تطور الفلسفة الأنغلو - سكسونية في النصف الثاني من القرن العشرين.

[64←]

كاهن يسوعي ولاهوتي ألماني، يعتبر ذا أثر كبير من بين اللاهوتيين الكاثوليك الرومان في القرن العشرين، كان أخ هوجو راهنر وهو دارسٌ يسوعي أيضًا.

[65←]

فيلسوف أمريكي. أستاذ فخري في الفلسفة بجامعة برينستون، حيث درّس بين عامي 1990 - 2002، وسابقًا درّس في جامعة ييل، وجامعة روكفلز، وجامعة ولاية أوهايو.

[←66]

 كان أستاذًا للفلسفة في جامعة كورنيل الأمريكية والذي تخصص في تاريخ فلسفة العصور الوسطى وفلسفة الدين وقد نشأ نشأةً لوثرية ولكنه فقد إيمانه اللوثري في فترة الجامعة. وكان لأعوام عضوًا نشيطًا في جمعية الفلاسفة المسيحيين. في أوائل الستينيات تم تشخيص إصابته بورم نخاعي وأعطي عامين ليعيشهما ولكنه عاش سبعة أعوام إضافةً لذلك.

[←67]

فيلسوف أمريكي متخصص في فلسفة الأديان.

[←68]

Robert Merihew Adams فيلسوف تحليلي أمريكي في مجال الميتافيزيقيا، الدين والأخلاق. وبصفته دارس تاريخي، نشر آدمز أعمال الفلاسفة سورين كيركيغارد ولايبنتز. يتضمن عمله في فلسفة الدين مقالات مؤثرة حول إشكالية الشر والعلاقة بين التوحيد والأخلاق.

[←69]

هي أستاذة الفلسفة في جامعة سانت لويس حيث درّست منذ عام 1992. لقد استحقت البكالوريوس في اللغات الكلاسيكية من جامعة غرينيل عام 1969، حيث كانت الطالبة المتفوقة واستلمت جائزة أرشيبالد للمنح، حصلت على الماجستير في الدراسات الكتابية (العهد الجديد) من جامعة هارفرد عام 1971 والماجستير والدكتوراه في دراسات العصور الوسطى (فلسفة العصور الوسطى) من جامعة كورنيل عام 1975. وقد درّست في العديد من الأماكن.

[←70]

 فيلسوف تحليلي أمريكي وأستاذ فخري للفلسفة في جامعة نوتردام ومعروف لعمله في فلسفة الدين والميتافيزيقيا واللاهوت الدفاعي.

[71←]

فيلسوف أمريكي يهودي ألماني المولد عمل أستاذًا للفلسفة من عام 1955 ولغاية 1976 في الجامعة الجديدة للدراسات الاجتماعية في نيويورك.

[72←]

كان معسكر اعتقال وإبادة بني وشغل من قبل ألمانيا النازية في أثناء الاحتلال النازي لبولندا أثناء الحرب العالمية الثانية. يعتبر من أكبر معسكرات الاعتقال النازية ويتكون من ثلاثة معسكرات رئيسية و45 معسكرًا فرعيًا، سقط معسكر أوشفيتز في 27 يناير 1945 بيد الجنود السوفييت وهو اليوم الذي أصبح لاحقًا اليوم الدولي لذكرى الهولوكوست.

[←73]

 من اليونانية تعني «محروق» وتعرف أيضًا باسم شواه، بالعبري تعني الكارثة وهي إبادة جماعية قتل فيها ما يقرب من ستة ملايين يهودي على يد النظام النازي لأدولف هتلر والمتعاونين معه. يستخدم بعض المؤرخين تعريف الهولوكوست الذي يضم الخمسة ملايين الإضافية من غير اليهود في قضايا القتل الجماعي النازي ليجعل المجموع ما يقرب الأحد عشر مليونًا.

[74←]

فيلسوف أمريكي وأستاذ فلسفة غير متفرغ في جامعة ميشيغان.

[←75]

روائي وكاتب قصص وصحفي وفيلسوف روسي.

[←76]

ويليام باين ألستون (1921 - 2009)، فيلسوف أمريكي. قدم مساهمة مؤثرة في فلسفة اللغة ونظرية المعرفة، والفلسفة المسيحية. حصل على درجة الدكتوراه من جامعة شيكاغو ودرّس في جامعة ميشيغان وجامعة روتجرز وجامعة إلينوي وجامعة سيراكيوز.

[←77]

جون هروود هيك (1922 - 2012)، ولد في إنجلترا، أستاذ وثيولوجي وفيلسوف في الدين. قدم مساهمات في الثيولوجيا الدينية عن الكريستولوجيا والإسكاتولوجيا والثيوديسيا، وقدم في فلسفة الدين مساهمات في إبستمولوجيا الدين والتعددية الدينية.

[←78]

 مجموعة مبادئ تنقسم لفلسفة وعقيدة دينية، مشتقة من المعتقدات الصينية راسخة القدم. تعتبر الثانية من حيث تأثيرها على المجتمع الصيني بعد الكونفشيوسية.

[←79]

طائفة من الماهيانا البوذية اليابانية تفرعت عن فرقة تشان البوذية الصينية ويطلق اللفظ أيضًا على مذهب هذه الطائفة.

[←80]

(1943 - 2017) كانت فيلسوفة أمريكية وراهبة الكنيسة الأسقفية. متخصصة في فلسفة الدين، اللاهوت الفلسفي وفلسفة القرون الوسطى.

[←81]

بول تشارلز وليام ديفيس عالم فيزياء بريطاني مشهور، مؤلف ومقدم برامج وحاليًا أستاذ جامعي في جامعة ولاية أريزونا ومدير مركز بيوند BEYOND مركز المفاهيم الأساسية في العلم، يشارك في معهد الدراسات الحكومية في جامعة شابمان في كاليفورنيا، كما تولى مناصب في جامعة كامبردج وجامعة لندن وجامعة نيوكاسل وجامعة أدليد وجامعة ماكوري، ومجال اهتماماته البحثية هو الفيزياء الكونية والنظرية الكمومية وعلم الفلك البيولوجي، وقد اقترح رحلة بلا عودة إلى المريخ كخيار ممكن الحدوث.

[←82]

هو ترتيب الأوراق الأعلى في لعبة البوكر.

[←83]

فيلسوف بريطاني. أستاذ فخري للفلسفة في جامعة أكسفورد. على مدى الخمسين عامًا الماضية كان سوينبورن مؤيدًا مؤثرًا للحجج الفلسفية على وجود الإله. مساهماته الفلسفية في المقام الأول في فلسفة الدين وفلسفة العلم. أثار الكثير من النقاش مع عمله المبكر في فلسفة الدين، وهي ثلاثيةٌ من الكتب تتألف من تماسك التوحيد، وجود الإله، الإيمان والعقل.

[←84]

عالم كيمياء حيوية أمريكي، كاتب، ونصير لفكرة التصميم الذكي.

[←85]

 بكتريا معوية.

[←86]

ولدت في بريطانيا، عالمة لاهوت منهجية أنجليكانية وفيلسوفة في الدين مع اهتمامات متعددة الاختصاصات.

[87←]

فيلسوف أمريكي اهتم بالبحث في فلسفة العقل، وفلسفة العلوم، وفلسفة علم الأحياء، ويعد أحد فرسان الإلحاد الجديد الأربعة مع كل من سام هاريس وريتشارد داوكينز وكرستوفر هيتشنز.

[←88]

في كتابة النص الأصلي استخدم الفيلسوف المصطلح التوراتي في الوصايا العشر Thou shalt stand on thine own two legs

[←89]

يقصد وصايا التوراة العشر.

[←90]

 كلينتون ريتشارد داوكينز، ولد في نيروبي كينيا في فترة حكم الإمبراطورية البريطانية عالم سلوك حيوان وعالم أحياء تطوري وكاتب زميلٌ فخري للكلية الجديدة في أوكسفورد وأستاذ الفهم العام للعلوم منذ 1995 ولغاية 2008. يحمل زمالة الجمعية الملكية، وهو زميل الجمعية الملكية للأدب. عُرف بكونه ملحدًا ومنتقدًا للخلقية والتصميم الذكي.

[←91]

عالم فضاء ورياضيات بريطاني ولد عام 1915 وتوفي في 2001.

[92←]

وحيدة خلية تملك استطالة تستخدمها كمحرك وتعتبر مثالًا على التعقيد غير القابل للاختزال.